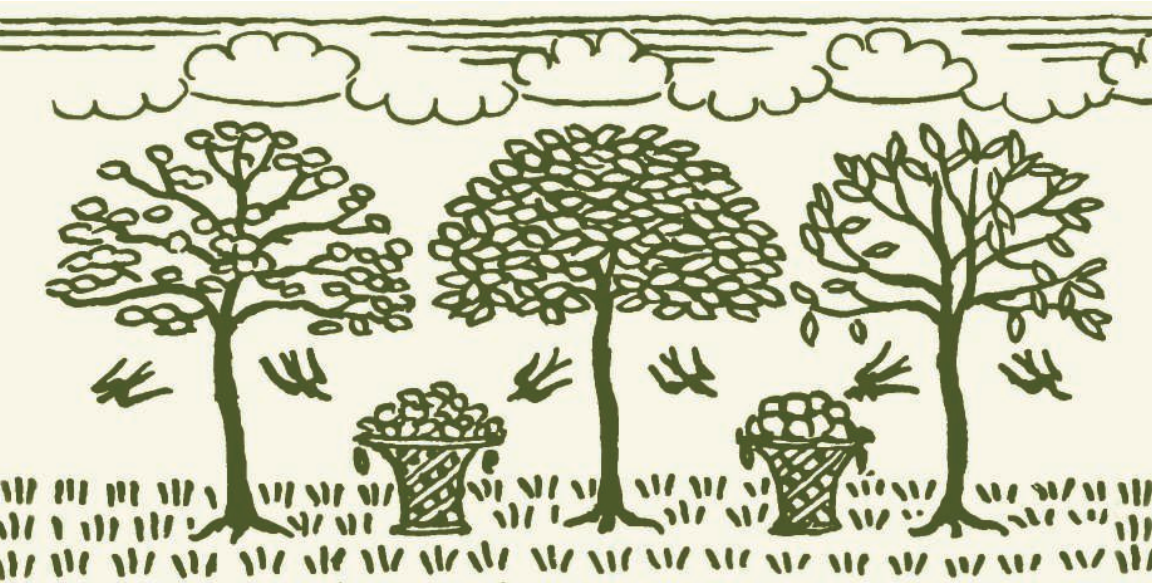
PUM

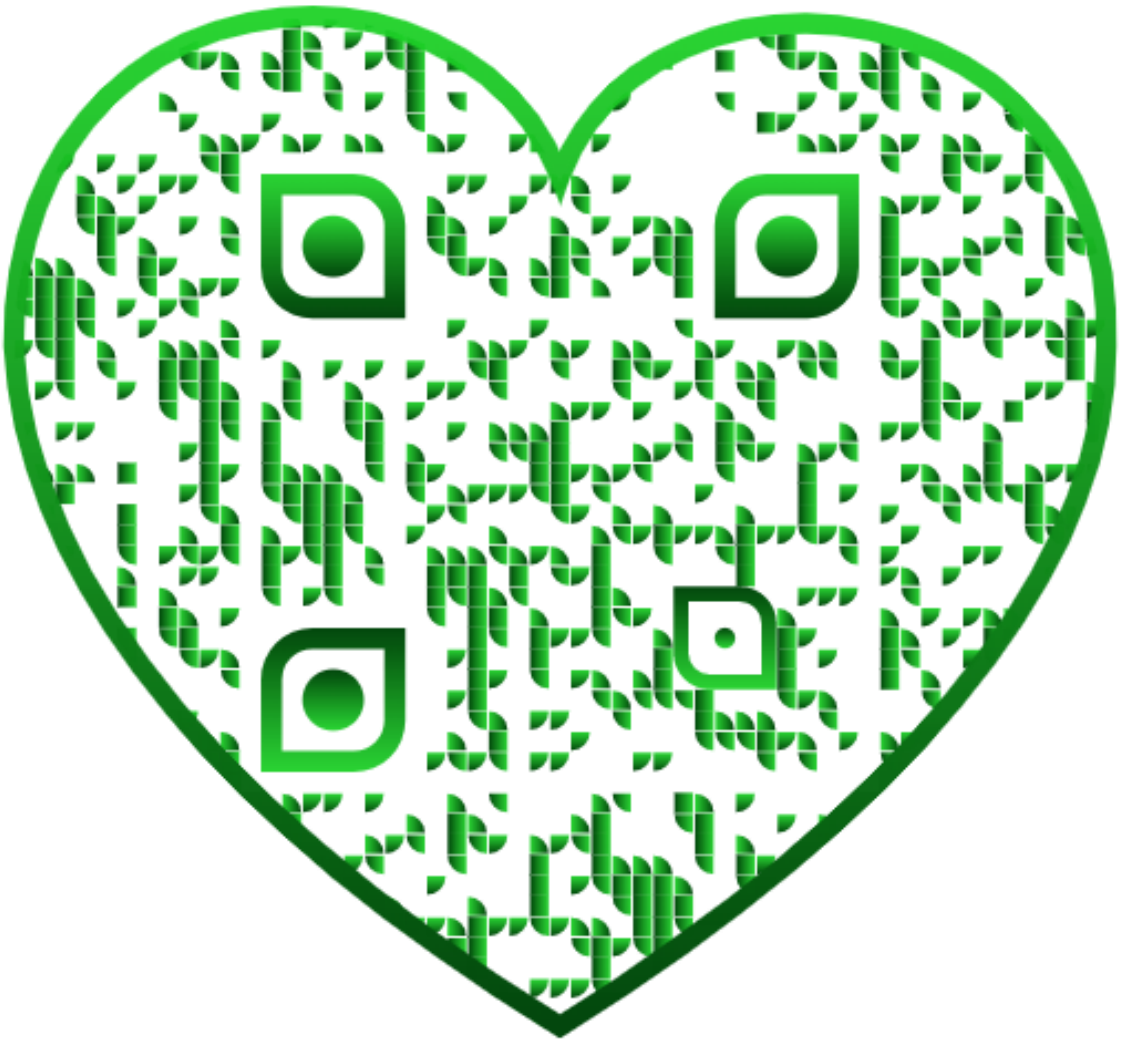


Philosophies de la connaissance

Sous la direction de

Robert Nadeau

Les Presses de l'Université de Montréal
VRIN



PHILOSOPHIES DE LA CONNAISSANCE

Sous la direction de
Robert Nadeau

PHILOSOPHIES DE LA CONNAISSANCE

Les Presses de l'Université de Montréal
VRIN

Mise en pages : Yolande Martel

Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives nationales du Québec et Bibliothèque et Archives Canada

Vedette principale au titre :

Philosophies de la connaissance

(PUM)
Publié à l'origine dans la collection : Mercure du Nord. Québec : Presses de l'Université Laval, 2009.
Publié en collaboration avec : Vrin.
Comprend des références bibliographiques et un index.

ISBN 978-2-7606-3660-6

1. Théorie de la connaissance. 2. Philosophie – Histoire.
I. Nadeau, Robert. II. Collection : PUM.

BD143.P45 2016 121 C2016-940567-2

Dépôt légal : 3e trimestre 2016
Bibliothèque et Archives nationales du Québec

© Les Presses de l'Université de Montréal, 2016

ISBN 978-2-7606-3660-6 (papier)
ISBN 978-2-7606-3661-3 (PDF)
ISBN 978-2-7606-3662-0 (ePub)
ISBN 978-2-7116-8419-9 (Vrin)

Les Presses de l'Université de Montréal remercient de leur soutien financier le Conseil des arts du Canada et la Société de développement des entreprises culturelles du Québec (SODEC).

Financé par le gouvernement du Canada | Canada

IMPRIMÉ AU CANADA

Introduction

Les Européens, et plus globalement les Occidentaux, ne sont ni les premiers ni les seuls à avoir acquis des connaissances, à les avoir recherchées pour elles-mêmes et à les avoir systématisées et transmises de génération en génération, d'un pays à l'autre, voire d'une époque à une autre et jusqu'à nos jours. Au vu de leurs grandioses réalisations, nul ne doutera que les anciens Égyptiens avaient eux-mêmes des connaissances très précieuses et efficaces, que les Grecs, du reste, ont faites leurs par la suite. Il n'y a pas de raison valable non plus pour ne pas considérer la phytothérapie traditionnelle des non-occidentaux comme un savoir authentique. Nul ne doute plus aujourd'hui que les civilisations archaïques (les cultures des peuples qualifiés de « mentalités prélogiques » par Lévy-Bruhl) aient elles aussi produit des « savoirs indigènes ». Cela étant dit, qu'est-ce donc qui distingue radicalement de cette sorte de connaissance *l'épistémè* des philosophes grecs qui ont jeté les bases de cette longue pérégrination occidentale à travers la science ? Un trait entre tous les caractérise distinctivement : le savoir grec est *réflexif*, ce qui signifie qu'il ne se contente pas d'être un simple savoir, mais qu'il cherche également et fondamentalement à être un *savoir du savoir lui-même*. Le projet philosophique semble donc porteur d'un désir de *métasavoir*. En effet, dès Platon et Aristote, on s'interroge sur ce que « connaître » veut dire, sur ce que l'acte cognitif suppose comme capacité intellectuelle et ce qu'il exige comme fonctionnement logique. Cette question ne nous a jamais quittés par la suite. Elle a connu une histoire qui, à tous égards, se confond avec l'histoire de la philosophie elle-même. Et cette histoire, loin d'être achevée, dure toujours. Ce qu'est la connaissance est donc une question aussi actuelle pour nous qu'elle le fut à l'époque des Grecs.

En voici pour preuve un ouvrage rassemblant dix-neuf études d'histoire de la philosophie de la connaissance. À vrai dire, plusieurs philosophes ont, à chaque époque, déployé à des degrés divers une réflexion de cet ordre. Il est notable cependant qu'au tournant des XIX^e^ et XX^e^ siècles, à la faveur entre autres choses du développement accéléré de la physique et de ce qui a été appelé « la crise des fondements » en mathématique, à la faveur également de

l'émergence de la « nouvelle logique » (Frege, Russell & Whitehead) mais aussi de l'apparition sur le devant de la scène scientifique de nouvelles disciplines (psychologie expérimentale, économie mathématique, sociologie, linguistique structurale, psychanalyse), un intérêt accru pour l'ensemble des questions épistémologiques relatives à la connaissance, et tout particulièrement à la connaissance scientifique, s'est fait jour. Tout au long du XX^e^ siècle, l'attention portée à ce que l'on pourrait appeler « le problème de la connaissance » est devenue prédominante en philosophie et, à la faveur de nouveaux développements scientifiques croisant en quelque sorte les préoccupations d'ordre épistémologique (on pense en particulier à la sémantique formelle, la cybernétique, la théorie de l'intelligence artificielle, les sciences cognitives et les sciences neuronales, voire la biologie évolutionniste), l'intérêt pour ce problème n'a fait que s'accentuer dans la seconde moitié du vingtième et ne s'est pas relâché au tournant du XXI^e^ siècle. Il ne fait plus aucun doute, du reste, que, depuis la fin du XIX^e^ siècle, l'épistémologie (nous revenons plus loin sur le sens de ce terme) ait joué un rôle important dans le développement des sciences, en particulier pour la physique relativiste et la physique quantique, pour la biologie évolutionniste et pour les sciences cognitives.

Ainsi, de Platon et Aristote jusqu'au paradigme cognitiviste contemporain, dont le noyau dur est formé par les neurosciences mais inclut également la philosophie de l'esprit et la philosophie de la psychologie, se tisse la trame d'une réflexion continue sur la nature de l'acte de connaître et du résultat qu'il permet d'atteindre, le savoir. Reconstituer cette trame à partir des Grecs, comme nous nous proposons de le faire ici de façon collective, exige entre autres choses de s'intéresser à la doctrine aristotélicienne de l'âme, de passer par le débat médiéval sur les universaux, d'examiner la doctrine cartésienne du *Cogito* de même que la conception lockienne des idées innées et de l'esprit comme *tabula rasa*, d'étudier l'analyse humienne du jugement de causalité, de poser la question kantienne de la possibilité des jugements synthétiques *a priori*, de considérer la justesse de la distinction russellienne entre 'connaissance par contact direct' et 'connaissance par description', de mettre en perspective enfin les analyses logiques de Husserl. Mais cela demande également de prendre la mesure des conceptions néo-positivistes ayant vu le jour dans le cadre du Cercle de Vienne et ayant en quelque sorte dominé la scène philosophique jusqu'au début des années 1960, d'expliquer comment il se fait que la doctrine de l'empirisme logique a pu perdre de son lustre au profit d'une analyse de la connaissance scientifique davantage historiciste, et enfin de mettre en lumière les problématiques plus récentes que sont la nouvelle sociologie de la connaissance scientifique (le « *Strong Program* » de l'École d'Édimbourg), la logique épistémique, et, avatar récent de la philosophie analytique de la connaissance, l'épistémologie dite « contextualiste ». S'il y a

manifestement ici un fil d'Ariane à suivre sur une très longue durée, c'est que, tout au long de cette histoire intellectuelle de la théorie de la connaissance, une *même* problématique se constitue, se déploie, se ramifie et se complexifie. Du reste, pour ce qui est de la période contemporaine – disons depuis le début du XX^e^ siècle –, la philosophie de la connaissance ne s'est développée qu'en restant en liaison avec diverses disciplines scientifiques (psychologie, linguistique, biologie), voire en fonction des développements qui se sont fait jour en logique formelle et en philosophie de la logique, en philosophie du langage, en philosophie des mathématiques et en philosophie de l'esprit.

L'expression même de « théorie de la connaissance » exige, cependant, quelques précautions oratoires si ce n'est quelques clarifications élémentaires. Faut-il y voir un simple synonyme du mot « épistémologie » ? Et, pour aller un peu plus loin dans ce questionnement terminologique, comment la « théorie de la connaissance » se distingue-t-elle de la « philosophie des sciences » ? Disons-le d'emblée, la distinction intra-disciplinaire entre la théorie de la connaissance et la philosophie des sciences est un acquis récent. Pour que cette distinction advienne, il fallut d'abord que la science telle qu'on la connaît aujourd'hui (la science dite « moderne ») voie le jour, ce qui n'eut lieu qu'au début du XVII^e^ siècle, et qu'elle prenne une forme institutionnelle avec la création des premières sociétés savantes sur le modèle de la Société Royale de Londres fondée en 1660 et de l'Académie Royale des Sciences de Paris fondée en 1666. Il fallut également que fût définitivement consommée la dissociation de la « science » et de la « philosophie ». En fait, le mot « science » acquit un sens restrictif (pour ne plus référer qu'aux seules sciences naturelles exactes) au moment de la formation de la *British Association for the Advancement of Science* en 1831, de l'*American Association for the Advancement of Science* en 1848 et de l'*Association française pour l'avancement des sciences* en 1872. Mais il fallut encore qu'émerge une « philosophie de la science » proprement dite, c'est-à-dire une sous-discipline spécifique et distincte de la théorie de la connaissance traditionnelle, et cette spécialisation n'eut lieu qu'à la fin du XIX^e^ siècle et à proprement parler au début du XX^e^. Certes, des ouvrages relevant de la philosophie des sciences ont été publiés au XIX^e^ siècle bien avant que cette rupture ne soit consommée, qu'on pense seulement à l'ouvrage classique *The Philosophy of the Inductive Sciences, Founded Upon Their History*, que William Whewell (1794-1866) a fait paraître à Londres en 1840, ou encore à certains des travaux d'Auguste Comte (1798-1857). C'est, du reste, Whewell qui inventa le terme « *scientist* » en 1833, alors qu'on utilisait jusque-là les expressions « *natural philosopher* » ou « *man of science* ». Mais, si une division du travail philosophique fondée sur l'autonomisation de la philosophie des sciences par rapport à la théorie de la connaissance s'est finalement imposée au Royaume-Uni ainsi qu'aux États-Unis de même que dans les pays

ayant adopté comme façon de faire la philosophie dite « analytique », les usages n'en ont pas moins varié selon les cultures et les langues, et, dans une même langue, selon les époques et les auteurs. Cet usage ne s'imposa pas d'emblée dans la philosophie de langue française, alors que, paradoxalement, la philosophie des sciences qui émerge au XX^e^ siècle a incontestablement eu des origines françaises (qu'on pense aux travaux de Louis Couturat, Pierre Duhem, Abel Rey, Henri Poincaré, Gaston Milhaud, Édouard Le Roy).

Sans entrer dans tous les détails de cette histoire et pour aller vite à l'essentiel, il faut dire que, de manière générale, l'expression anglaise « *Epistemology* » (strictement équivalente à « *Theory of Knowledge* ») qu'on a le plus souvent – et fort malencontreusement – vite fait de rendre en français par « épistémologie », a un sens précis en anglais, et il ne viendrait à l'esprit d'aucun locuteur de la langue de Russell un tant soit peu versé en philosophie d'assimiler aujourd'hui ce domaine de recherche philosophique avec ce que, par ailleurs, on désigne en anglais sous le vocable « *Philosophy of Science* » (on remarquera, du reste, ici l'usage du singulier là où le français préfère user du pluriel). Du point de vue d'aujourd'hui, la « *Philosophy of Science* » concerne toutes les questions, et notamment les questions de *logique* et de *méthode*, qui ont trait à la constitution du savoir scientifique, à sa nature et à sa validation : un ouvrage d'introduction à la « philosophie de la science » pourra contenir, par exemple, un chapitre sur la structure formelle et la fonction explicative des théories, un autre sur l'inférence statistique et plus globalement sur la confirmation des hypothèses, un chapitre sur le concept de loi (universelle ou statistique), voire un chapitre sur le critère de démarcation entre science et métaphysique et plusieurs autres sur diverses questions maintenant considérées comme faisant naturellement partie de ce champ de recherche (par exemple, la distinction entre théorie et observation, le rôle épistémique ou heuristique des modèles, le rapport entre la puissance explicative d'une théorie et son pouvoir prédictif, la nature de l'explication causale et la validité de l'explication fonctionnelle).

Par opposition, un ouvrage d'introduction à l'« *Epistemology* » ne parlera pas de *science* mais de connaissance au sens ordinaire du terme, tout en n'excluant pas que l'analyse de la connaissance au sens ordinaire du terme soit pertinente et utile pour comprendre le fonctionnement de la connaissance scientifique. Un tel ouvrage traitera des problèmes relatifs à la nature, aux modes d'acquisition et à la valeur de la connaissance humaine, et il fera place à l'étude des problèmes afférents qu'elle suscite, en commençant par celui de son existence même, que le sceptique se charge de mettre en doute. Si on l'envisage historiquement, on y trouvera donc posées des questions devenues depuis longtemps incontournables : qu'est-ce qu'une idée, un concept ? Toutes nos connaissances viennent-elles obligatoirement de nos

sens ? Comment peut-on justifier une prétention à la connaissance ? La connaissance peut-elle être définie comme une « croyance vraie et justifiée » ? La vérité concerne-t-elle la cohérence systématique des propositions entre elles ou plutôt la correspondance des énoncés avec les faits ? Un ensemble de questions hautement techniques s'est ainsi mis peu à peu en place dès le début de l'histoire de la philosophie et s'est graduellement enrichi et transformé à travers le temps : cet ensemble d'interrogations philosophiques s'est progressivement complexifié avec les médiévaux et avec les rationalistes classiques, il a connu un développement spectaculaire avec les empiristes anglais et avec Kant, qui s'émerveillait pour sa part du progrès de la connaissance accompli dans les travaux de Newton et se demandait comment une telle connaissance parfaite était possible. C'est à l'examen de cet ensemble de questions formant maintenant système que se consacrent les spécialistes de la « théorie de la connaissance » si on entend cette expression dans son sens strict.

Même si la distinction conceptuelle qu'on vient d'analyser est moins courante en français qu'en anglais, il est néanmoins certain que les philosophes de langue française incluent le plus souvent ces deux ordres de questions dans ce qu'ils appellent globalement pour leur part « l'épistémologie ». Du reste, et pour leur donner un tant soit peu raison, il est très facile de constater que la « *Philosophy of Science* », malgré son intérêt spécifique pour les questions de logique et de méthodologie des sciences en général ou des disciplines scientifiques particulières, constitue pour l'essentiel une réflexion sur les problèmes *épistémologiques* que posent les sciences théoriques et expérimentales. Ici, ce sont les sciences de la nature, et avant tout la physique, qui ont occupé la place privilégiée jusqu'au milieu du XX^e^ siècle. Lorsqu'on se questionne sur ce qui procure à la connaissance scientifique son « fondement » légitime, lorsqu'on soulève des questions sur l'existence de propositions synthétiques *a priori*, sur l'essence de la probabilité, sur la nature d'une explication scientifique, sur l'existence des entités théoriques comme les champs électro-magnétiques ou les quanta, ou encore sur l'unité méthodologique de toutes les sciences, c'est en *épistémologie* (au sens français du terme) que l'on se retrouve, et il n'y a plus grand sens à se demander si nos questions relèvent de la théorie de la connaissance ou si elles appartiennent plutôt à la philosophie des sciences. Cela explique sans doute, en partie du moins, pourquoi en français la « philosophie des sciences » a toujours constitué, depuis le début du XX^e^ siècle, le cœur du domaine de recherche que l'on désigne sous le nom d'« épistémologie ». Notre ouvrage collectif ne déroge pas à cet usage, si bien que le lecteur y trouvera des analyses qui relèvent aussi bien de l'« *Epistemology* » que de la « *Philosophy of Science* ».

Notre désir étant de raconter de manière accessible et fiable cette histoire de la réflexion philosophique sur la connaissance humaine, qu'il s'agisse de

connaissance ordinaire ou de connaissance scientifique, le présent collectif devrait occuper une place naturelle parmi la multitude d'ouvrages dont la mission est précisément de faire évoluer nos connaissances dans tous les domaines. En ces temps de mondialisation portant l'empreinte de « l'économie du savoir », il est assurément utile de se demander encore davantage ce qu'est au juste la connaissance. La réponse qu'il convient de donner à cette épineuse question sera d'autant mieux assurée et d'autant plus pertinente qu'elle prendra appui sur les acquis historiques de la réflexion épistémologique depuis les débuts de la philosophie. C'est du moins le pari que nous faisons. Nous souhaitons en fait faire voir que les réflexions subtiles et souvent décisives des philosophes sur la connaissance ont une incidence certaine dans de multiples débats ayant cours d'aujourd'hui dans les domaines les plus divers. C'est dans cette perspective que nous avons regroupé un ensemble cohérent d'études, chacune étant consacrée à l'examen d'un cas de figure historique, ou, pour les chapitres traitant des problématiques plus récentes, à l'examen d'une thématique exigeant de référer à plus d'un auteur dans un même cadre conceptuel. Ce collectif présente ainsi une pluralité de « philosophies de la connaissance », que celles-ci parlent ou aient historiquement parlé de problèmes relatifs à la connaissance commune ou qu'elles abordent ou aient abordé des problèmes plus étroitement reliés à la connaissance scientifique proprement dite. Pour faire valoir, alors, l'originalité du présent collectif, c'est cette approche nouvelle qu'il faut mettre en relief. Considérant que nous disposions déjà d'un certain nombre d'anthologies utiles au lecteur désireux de s'introduire aux diverses problématiques de la théorie de la connaissance, nous avons voulu faire les choses autrement. Dans les recueils de texte disponibles (ils sont encore relativement peu nombreux en français, mais ils prolifèrent en anglais) ou encore dans les recueils collectifs d'essais publiés jusqu'ici, l'approche se fait habituellement par problème ou encore par doctrine. Le directeur d'une publication de ce genre vise à ce que chaque chapitre fasse le tour d'une question particulière ou d'une doctrine spécifique, que cela se fasse par l'intermédiaire des textes devenus classiques des philosophes les plus réputés ou les plus lus, ou encore par le biais d'une étude originale se donnant pour objectif de procéder à une revue de la littérature et, le cas échéant, d'articuler une critique des arguments avancés par les auteurs recensés. Nous avons quant à nous cru bon de procéder, du moins pour l'essentiel, auteur par auteur. Les questions relatives à la connaissance humaine ont été d'une telle importance dans l'histoire de la philosophie et elles ont occupé une place à ce point considérable chez les meilleurs penseurs de la tradition philosophique occidentale qu'il nous a paru fertile de présenter cas par cas certaines des contributions les plus significatives. Les seules exceptions à cette règle éditoriale sont ici, d'une part, les chapitre 6 et 14 dans

lesquels deux auteurs (Locke et Leibniz) pour le premier et trois auteurs (Kuhn, Davidson, Quine) pour le second se trouvent abordés ensemble, et, d'autre part, les chapitres 16 à 19 qui présentent une problématique faisant intervenir tout un ensemble de penseurs contemporains, l'idée étant dans ce dernier sous-ensemble de chapitres de faire découvrir les enjeux de certaines des discussions épistémologiques les plus récentes.

Cet ouvrage, proposé ici en seconde édition revue et corrigée et dont les références bibliographiques ont été mises à jour, s'adresse à toutes les personnes qui nourrissent le projet de s'introduire à l'histoire de l'analyse philosophique de la connaissance. Étant donné la perspective adoptée, il sera utile d'abord et avant tout aux étudiants de philosophie : s'il vise prioritairement ceux du premier cycle universitaire, à titre de quasi-manuel d'histoire de la théorie de la connaissance, ce collectif n'en a pas moins pour objectif d'être éventuellement utile aux étudiants des cycles supérieurs, cette fois à titre d'ouvrage de référence dans le domaine visé. Qui plus est, cet outil pédagogique, qui prend délibérément place dans le créneau de l'histoire de la pensée philosophique, devrait intéresser tous les étudiants et les chercheurs de diverses disciplines interpellés directement ou indirectement de nos jours – et ils sont légion – par l'étude des questions relevant de la théorie de la connaissance. Cela étant dit, tout en ne passant pas sous silence, le cas échéant, la technicité de l'argumentation présentée, l'exposé ne renoncera jamais à la rendre aussi claire et abordable que possible. En conséquence, l'exposé présentera les principaux arguments et les concepts techniques qui se trouvent au centre de chaque doctrine philosophique abordée. À point nommé, il mettra en lumière l'inévitable problème que soulève une position philosophique. Pour ce faire, il ciblera les principaux textes des auteurs en question, mais il fera également place à ceux des plus importants commentateurs susceptibles d'éclairer le lecteur sur les questions traitées. Chaque chapitre comportera enfin une bibliographie donnant l'information pertinente aussi bien sur les écrits du philosophe abordé que sur la littérature secondaire mise à contribution dans l'exposé, ce qui devrait permettre au lecteur de retourner aux textes eux-mêmes et de poursuivre plus loin sa réflexion personnelle.

Ainsi, cet ouvrage s'adresse tout autant à ceux qui entendent se spécialiser dans l'étude de la philosophie qu'à ceux qui sont désireux d'élargir leur horizon intellecuel et de découvrir plus systématiquement certains des auteurs clés ayant marqué l'évolution de la philosophie de la connaissance depuis plus de vingt-sept siècles. Il s'adresse en quelque sorte de manière privilégiée à tous ceux qui font métier de dispenser des connaissances, voire d'en découvrir de nouvelles, et qui s'interrogent sur le statut, le fondement ou la valeur du savoir. Par extension, il s'adresse à toutes les personnes, qu'elles

soient spécialistes ou non d'une discipline, qui voudraient en apprendre davantage sur la façon dont la philosophie pérenne a abordé le problème de la connaissance. En présentant le développement historique de la philosophie de la connaissance, notre but affiché est de fournir un tableau qui permettra de comprendre comment s'est formé le paysage global de ce domaine au cours du temps, tout en sachant fort bien que le portrait fourni est incomplet et qu'il est très loin de permettre d'apprécier la contribution de *tous* les penseurs qui ont fait leur marque à un titre ou à un autre dans ce domaine. Notre entreprise est donc pour le moins perfectible. Mais pour incomplet qu'il soit, notre tableau n'en est pas moins sans équivalent, car aucun des ouvrages disponibles aujourd'hui dans ce secteur disciplinaire – et il en existe de fort bons – ne s'est donné pour tâche de brosser un tel tableau en privilégiant une approche par auteurs. Il appartiendra aux lecteurs de dire si notre perspective est féconde. Chose certaine, une telle approche est mieux à même de permettre de répondre à la question de savoir si, de Platon à Russell et d'Aristote à Husserl, Quine, Kuhn, ou Goldman, en passant par une multitude d'autres penseurs majeurs comme Ockham, Hume, Kant ou Schlick, on peut constater un *progrès* dans le traitement philosophique de la question de la connaissance. *Savons-nous mieux aujourd'hui ce que signifie connaître ?* Telle est la question, et à la lecture des divers chapitres du présent ouvrage, le lecteur persévérant aura eu l'occasion de répondre à cette question par lui-même.

Cette introduction générale serait incomplète si des remerciements n'étaient pas adressés aux auteurs qui ont accepté de relever le défi qui leur fut proposé. Tous ont eu à travailler dans un cadre éditorial prédéterminé et tous ont accepté avec bienveillance de jouer le jeu. Sans leur enthousiasme pour une telle entreprise et sans leur remarquable travail, rien n'aurait été possible. Et si le résultat obtenu peut être jugé valable, c'est à eux qu'on le doit entièrement. Enfin, des remerciements particuliers sont également dus à quatre contributeurs à ce collectif sans l'appui financier desquels cette seconde édition n'aurait pas vu le jour : il s'agit de Yves Gingras, professeur au département d'histoire et titulaire de la Chaire de recherche du Canada en histoire et sociologie des sciences à l'Université du Québec à Montréal ; de François Duchesneau, professeur émérite au département de philosophie de l'Université de Montréal ; de Sandra Lapointe, professeure adjointe au département de philosophie de l'Université McMaster (Ontario) ; et de Pierre Poirier, professeur adjoint au département de philosophie de l'Université du Québec à Montréal. Ils ont droit à toute notre reconnaissance.

Robert Nadeau, directeur de la publication
Mars 2016

1 De l'objet sensible à l'objet intelligible : les origines de la théorie de la connaissance chez Platon

Georges Leroux

De tous les problèmes métaphysiques abordés par Platon dans ses dialogues, le problème de la connaissance demeure le plus difficile à reprendre aujourd'hui. Nous trouvons en effet chez lui une doctrine cohérente de la science et du savoir métphysique, exposée de manière déductive dans le programme de la formation des philosophes, mais cette doctrine est inséparable de l'exposé de la métaphysique elle-même. Ce programme culmine en effet dans une doctrine du savoir suprême, la dialectique, qui prend pour objet les entités les plus élevées du réel, les formes intelligibles et la forme du Bien. Quand il en présente la structure dans la *République*, Platon prend le soin d'exposer, dans une schématisation fondée sur la hiérarchie des objets de connaissance, une doctrine des degrés et des opérations de connaissance qui correspondent à ces objets. Les trois célèbres discours qui contiennent cette doctrine, le Soleil, la Ligne et la Caverne, peuvent être considérés comme les textes centraux de la métaphysique platonicienne et leur caractéristique principale est qu'ils révèlent une structure parfaitement symétrique qui associe l'ontologie et la théorie de la connaissance. L'ensemble fait système et présenter les réponses de Platon à la question « qu'est-ce que connaître ? », c'est indissociablement présenter son ontologie. Par ontologie, un terme absent du lexique platonicien, on désigne ce qui dans cette doctrine est relatif à la distinction des étants (*onta*) et de l'être (*ousia*), et par théorie de la connaissance, on désigne ce qui est relatif à la distinction des opérations qui prennent pour objet un degré particulier de la réalité. Malgré des difficultés importantes, concernant notamment le statut des objets intermédiaires, cet

ensemble constitue le cœur de l'enseignement de Platon et il est malaisé, voire impossible, d'en séparer la doctrine de la connaissance.

Il semble également difficile, par ailleurs, de limiter l'exposé à ce morceau central. Il faut en effet compter, d'une part, avec ce qu'on pourrait considérer comme les stades préparatoires de la doctrine dans les dialogues antérieurs : ces textes présentent des analyses de questions épistémologiques qui éclairent la synthèse de la *République* et permettent d'en saisir les principes dans le contexte de la discussion sur le relativisme qui agitait les milieux que fréquentait le jeune Platon. Qu'il s'agisse de la position de Protagoras, qu'il s'agisse même de l'indifférence professée explicitement par Socrate à l'égard des savoirs constitués, il devint rapidement crucial pour Platon de fonder sa conviction qu'il existait des objets de connaissance indépendants des opinions et des croyances et qu'il était possible d'accéder à une forme de connaissance adéquate pour en rendre compte. On peut donc parler d'une première élaboration de la doctrine de la connaissance dans son œuvre. Il faut mesurer, d'autre part, toute la portée de la mise en question de cette doctrine que Platon introduit dans les dialogues postérieurs à la *République :* le débat demeure certes vif sur la question de savoir si la doctrine des formes intelligibles a résisté aux objections présentées dans le *Parménide*, mais une chose est claire, cette mise en question était pour Platon une nécessité, et elle explique notamment les efforts consentis pour revoir toute la doctrine de la connaissance dans le *Théétète*.

Cette brève mise en situation explique, sans la justifier entièrement, la manière dont nous procéderons. La position de Platon est qualifiée à juste titre de « réalisme » et elle consiste à poser des objets de connaissance qui ne sont pas accessibles dans l'expérience sensible. Contrairement à la plupart des philosophes qui lui ont succédé, à commencer par Aristote, Platon affirme l'existence d'une réalité non-empirique que l'esprit humain peut connaître et à laquelle il est spirituellement destiné, puisque son principe essentiel, l'âme, en provient et est de même nature qu'elle : immatérielle, indestructible, éternelle. Cette thèse résulte d'un complexe itinéraire dialectique, dont l'expression achevée se trouve dans la doctrine des formes exposée dans le *Phédon*. Il sera donc utile de revoir brièvement, dans une première partie, la construction du réalisme épistémologique et nous montrerons comment Platon, déjà au cours de cette première période, a intimement associé la dialectique de l'objet et la dialectique de la connaissance. Dans la deuxième partie, nous présenterons le texte central de la *République*, non sans mettre en relief les difficultés inhérentes à la structure schématique des objets et des degrés de connaissance. Dans un morceau de conclusion, nous évoquerons surtout l'entreprise du *Théétète*, où Platon, pour la première fois, aborde la question de la connaissance de manière autonome, sans la

fonder *a priori* sur la doctrine métaphysique des formes intelligibles. Cet exposé critique peut être considéré comme le texte fondateur de la théorie de la connaissance dans la philosophie grecque.

Plusieurs aspects de la doctrine platonicienne de la connaissance mériteraient un examen plus détaillé. En premier lieu, le fait que la plupart des concepts engagés dans cette doctrine ont été définis pour la première fois de manière stable par Platon : c'est le cas de concepts comme ceux de la croyance, de l'opinion, du savoir, de la science. Il est vrai que les définitions platoniciennes sont souvent révisées et parfois non systématiques et il sera difficile d'être juste à cet égard, sauf à dire d'emblée combien ces concepts épistémologiques étaient privés de systématicité avant que Platon ne les intègre dans la métaphysique. Le lexique épistémologique de Platon est certainement un des plus novateurs, en particulier pour tout ce qui concerne la noétique. On ne pourra ici qu'en évoquer la richesse. Il faudrait ensuite, et nous ne pourrons en traiter adéquatement, prendre toute la mesure de l'encyclopédisme scientifique de Platon : nous trouvons dans son œuvre non seulement un écho très fidèle des sciences de son temps, en particulier les mathématiques, mais également un effort de synthèse dont l'exposé le plus complet se trouve dans le *Timée*. Même si l'épistémologie platonicienne se fonde sur une disqualification de toute approche empirique, qui a pour conséquence un rejet de la connaissance du monde sensible, elle a conduit à une synthèse des savoirs sur le monde dont l'amplitude contredit en partie sa prémisse théorique. La question des rapports entre les sciences et la doctrine de la connaissance mériterait elle aussi un exposé complémentaire. On se contentera de brèves indications.

1. La doctrine des premiers dialogues

Depuis les travaux importants de Gregory Vlastos sur l'épistémologie de Platon, il est coutume de distinguer dans sa première œuvre deux entreprises distinctes : d'une part, la recherche des définitions, principalement dans le domaine moral, et d'autre part la réfutation du relativisme représenté par les sophistes. Il est intéressant de noter, à la suite de Vlastos[1], que la figure principale de ces dialogues, Socrate, n'est pas une figure de savoir et qu'on pourrait même trouver chez lui une forme de scepticisme concernant non seulement le domaine moral, mais tout l'ensemble des savoirs constitués. Il ne cesse de répéter qu'il ne sait rien (*Apologie*, 21b), mais il ne cache pas qu'il connaît beaucoup de choses (*Apologie*, 29b). Socrate désavouerait le savoir technique expert (*technè*), mais reconnaîtrait un savoir faible, résultant par

1. Voir pour cette discussion Gregory Vlastos [1985].

exemple de la réfutation d'une opinion invalide. Cette distinction intéressante permet de déterminer des critères du savoir expert, par exemple la possibilité de l'enseigner, sa spécialisation, sa complétude. Mais rien n'est plus important que la possibilité de produire la définition et c'est ici que la limite du savoir socratique est la plus manifeste et sa critique des savoirs sophistes la plus virulente : le savoir authentique est celui qui tire sa certitude du fait qu'il peut énoncer la nature ou l'essence de la chose.

Dans les premiers dialogues, ces termes n'ont encore aucun statut épistémologique précis ; ils ne l'acquerront qu'avec la formulation de la théorie des formes intelligibles. Le fait, par exemple, que Socrate ne s'intéresse pas vraiment aux savoirs constitués, mais d'abord et avant tout à la certitude morale, fait de lui un personnage paradoxal : Platon le présente comme soucieux de parvenir à des définitions, mais avant le *Ménon*, on ne trouve chez lui aucun indice d'une recherche épistémologique particulière. Aucune des questions portant sur la nature de la connaissance ou les degrés de certitude ne semble le préoccuper avant la grande discussion sur la réminiscence : le monde sensible apparaît moins comme l'obstacle qu'il deviendra dans la métaphysique que comme un objet moins important que la discussion morale sur les valeurs et sur le langage qui permet de les exprimer. Farouchement opposé à la prétention de savoir des sophistes, Socrate fait profession d'ignorance, mais il est essentiel de rappeler que cette déclaration est d'abord appliquée à l'éthique, et non pas au monde. C'est seulement dans le passage autobiographique du *Phédon* que Socrate avoue avoir pris au sérieux, mais pour s'en éloigner rapidement, le projet scientifique de la physique des penseurs milésiens.

Du *Criton* au *Ménon*, un concept épistémologique prend à cet égard un relief déterminant : l'opinion (*doxa*)[2]. Une première approximation de la nature de la connaissance (*epistèmè*) se tire en effet de sa différence avec l'opinion : dans le *Gorgias*, Socrate se montre un critique infatigable de la tyrannie de l'opinion (506a, 509a), et même si Platon ne présente pas une analyse épistémologique de la certitude ou de la justification des jugements, on peut y voir l'origine de toute sa théorie de la connaissance. L'expertise morale et politique ne saurait se fonder sur la seule déclaration de croyance, et la connaissance n'est pas garantie par l'autorité. Que les différends sur des questions de régime politique ou de finalités ultimes de la vie aient été de même nature que ceux sur les principes du monde sensible (*phusis*), Platon ne devait pas tarder à le déclarer : le récit autobiographique du *Phédon* (95e-102a) en donne la preuve. Socrate rappelle son intérêt pour une science

2. Ce concept a été étudié dans une riche étude de Y. Lafrance, qui passe en revue la fonction de l'opinion dans l'ensemble des dialogues ; voir Y. Lafrance [1981].

de la nature et pour la recherche des causes, mais il s'y révèle très critique de toute doctrine de la causalité qui ne renvoie pas à un fondement intelligible et il disqualifie par conséquent toute connaissance empirique. La doctrine d'Anaxagore, proposant l'intervention d'une cause spirituelle du devenir (97c), lui paraît insatisfaisante et toute la physique des présocratiques paralysée par un matérialisme à courte vue. Platon était aussi opposé au relativisme moral des sophistes qu'à la doctrine de *Cratyle* sur le flux universel et l'impossibilité de la science de la nature. Nous savons rétrospectivement que c'est une seule et même réponse qui lui permettra de réfuter l'un et l'autre, la doctrine des formes intelligibles. Il soutenait en effet que cette science est possible, mais seulement en ayant recours à un monde ou un lieu intelligible (*topos noètos*). Mais nous constatons que, malgré la connaissance indubitable que Platon prête à Socrate de la science de la nature, c'est d'abord la réfutation du relativisme moral qui est pour lui l'occasion de sa première doctrine épistémologique : comment en effet réfuter le relativisme si on ne peut opposer à l'opinion des définitions rigoureuses et comment fonder ces définitions dans une connaissance supérieure ?

Cette position suppose-t-elle un premier état élaboré de la doctrine de la connaissance ? Si on fait l'inventaire des objets qui pour Platon mériteraient d'être connus, nous obtenons une liste de prédicats exprimant des vertus : le juste, le sage, le pieux, ou des qualités : le beau, le vrai. Connaître le juste, par exemple, ce serait pouvoir juger infailliblement qu'un acte ou une personne sont justes, en toute circonstance. Mais pour y parvenir, il faut produire non seulement une définition, mais aussi un modèle exemplaire (*paradeigma*) qui échappe à la contingence de la réalité historique. Seul ce modèle pourra être considéré comme réel, et en conséquence, la seule connaissance vraie sera la connaissance de ce modèle exemplaire. La procédure par laquelle Platon parvient à poser la nécessité de ce modèle n'est exposée que dans le *Phédon*, alors qu'il l'associe à l'ensemble de la démonstration de l'immortalité de l'âme, mais on en trouve toutes les composantes dans les dialogues antérieurs. Selon cette démonstration, l'éternité des objets de la connaissance constitue un axiome. Connaître, et tel est en effet l'axiome du platonisme déjà pleinement formulé dans les premiers dialogues, c'est connaître l'objet exemplaire, le modèle idéal subsistant. On discute toujours pour savoir si la doctrine des formes intelligibles, qui représente l'élaboration de l'ontologie nécessaire pour soutenir cette position, était déjà formée dans cette première étape et si des expressions comme « qu'est-ce que la piété ? » impliquent l'existence d'un objet immatériel qui serait leur référence[3]. On dira par exemple

3. On trouvera un exposé complet de cette problématique dans l'étude maintenant classique de Richard Robinson [1953], *Plato's Earlier Dialectic*.

que demander si quelque chose est juste ne présuppose pas l'existence de la justice comme forme, même si Platon parle « du juste » comme d'un objet, et on en conclura qu'il faut attendre la dialectique du *Phédon* pour accéder à une formulation complète de la doctrine métaphysique.

Tout l'effort de Platon dans les premiers dialogues est de montrer que ni la croyance (croire que *x* est *p*), ni la production d'exemples (*x* est un exemple de *p*) ne suffisent à connaître : que ces convictions aient été acquises dans le domaine moral ne change rien au fait qu'elles ont conduit à la position d'objets intelligibles, seuls capables de servir de fondement à la réfutation du relativisme et du scepticisme pour l'ensemble des objets de connaissance. Même si Platon se montre très parcimonieux sur les exemples repris du domaine de la physique, il semble clair que pour lui une conclusion reprise du domaine de la morale pourra toujours être étendue au monde des objets. Cet effort est décrit comme un effort dialectique, c'est-à-dire comme le résultat d'un échange dialogué conduisant, par le moyen de la réfutation (*elenchos*) à discréditer la prétention du sophiste au savoir et à faire l'hypothèse de l'intelligible[4]. Tel est par exemple le raisonnement de Socrate dans l'*Eutyphron* (6d-e), qui constitue peut-être le passage qui pose le plus explicitement la nécessité de la forme (*idea*) :

> Car tu as affirmé, je pense, que c'est en vertu d'une forme unique que les choses impies sont impies et que les choses pieuses sont pieuses. […] Alors enseigne-moi la nature de cette même forme, afin que, tournant mon regard vers elle et m'en servant comme d'un modèle, je déclare pieux ce qui, parmi les actes que je ou quelqu'un d'autre pose, est de même nature, et que je déclare non-pieux ce qui n'est pas de même nature.

Les critiques de cette première épistémologie ont montré qu'elle présentait des risques de circularité, décrits parfois comme des problèmes d'autoréférentialité. Si j'affirme que savoir si *x* est juste présuppose que je connais la nature de la justice, comment répondre à celui qui m'objecte que la seule mention du prédicat « juste » serait elle-même privée de toute signification si elle n'était pas fondée sur ce savoir, et que comme ce savoir n'est pas disponible empiriquement, la connaissance est engagée dans un processus autoréférentiel ? Ce type d'approche de la première épistémologie de Platon provient des lectures analytiques et il a pour effet de mettre en relief que, durant cette période, Platon découvre plutôt les questions relatives à la signification et à la référence que celles portant sur la connaissance. Il ne fait cependant aucun doute que les deux méthodes sont actives de manière concomitante, même si Platon ne distingue pas clairement la signification et

4. La méthode dialectique a varié dans l'œuvre de Platon ; pour un bon exposé de cette évolution, on lira Monique Dixsaut [2001].

l'objet de connaissance. L'insistance analytique à retrouver dans les premiers dialogues d'abord une procédure sémantique peut certes être discutée, mais elle présente un avantage indéniable : elle prend en compte de la manière la plus directe la place du langage dans la construction de la métaphysique, et en particulier la place déterminante de l'expression de l'opinion. Platon a toujours donné à l'interrogation sur le savoir le privilège de mettre en mouvement la métaphysique, mais il n'aurait certainement pas discrédité la place essentielle de la sémantique dans la compréhension de la connaissance. La raison en est que son but était d'abord de fonder la croyance et que c'est à partir d'une interprétation commune ou dialoguée des termes signifiants que la dialectique peut être mise en marche.

On répète souvent que la première partie de l'œuvre de Platon est aporétique, du seul fait que plusieurs dialogues ne conduisent pas à la connaissance de l'objet par la position d'une définition. La recherche de la définition y est en effet le plus souvent improductive et même l'*elenchos* socratique, une procédure d'abord réfutative, ne se révèle pas souvent fertile quant à la connaissance de l'objet. Bien sûr, l'*elenchos* protège du dogmatisme et met en lumière les croyances non-clarifiées des interlocuteurs, mais il ne produit pas les définitions recherchées. On peut observer par ailleurs que Platon ne semble pas désireux de contourner les apories en recourant, par exemple, à des consensus tirés du savoir populaire ou de l'histoire : on ne trouverait chez lui aucune tentation pragmatique, encore moins empirique. La confrontation des opinions engendre l'aporie, mais la détermination de ce que serait le savoir authentique ne dépend d'aucune manière d'un examen de l'opinion : un des résultats les plus nets des premiers dialogues, et qui semble la signification profonde de leur structure aporétique, est que Platon cherche, et sans doute possède déjà, une autre voie, un autre accès au savoir que celui qui pourrait être produit par la dialectique des opinions. C'est la raison pour laquelle il n'y a aucune commune mesure entre la dialectique réfutative ou elenchique des premiers dialogues et la dialectique des dialogues métaphysiques, de la période de maturité. La première engage un travail de connaissance sur les termes généraux, comme si l'analyse était capable d'en dégager les définitions en les libérant des contingences de l'opinion ; la seconde a renoncé à cette analyse des termes, et elle choisit de procéder de manière purement déductive, en faisant l'hypothèse de l'existence de la forme et en en tirant les conséquences. En toute chose, l'opinion doit être dépassée, et comme le *Ménon* le démontre, même une opinion vraie demeure une opinion, c'est-à-dire une croyance privée de la certitude absolue que seule confère la connaissance de la forme.

Comment cette première dialectique a permis de préciser la doctrine de la connaissance, nous le voyons surtout dans la formulation des questions ;

toute l'entreprise de ces dialogues soumis à la méthode de *l'elenchos* est en effet déterminée par la question « qu'est-ce que *F* ? », où *F* est un terme représentant l'objet de la connaissance, conçu comme terme général ou prédicat universel. C'est dans le *Ménon* que cette méthode atteint son véritable tournant épistémologique : alors que dans les dialogues précédents, le terme général exprimé par un prédicat est toujours interrogé du point de vue de son essence (*eidos*), ce qui explique qu'il soit plus tard expliqué de manière privilégiée par la position de la forme intelligible, dans le *Ménon*, Platon pose pour la première fois la question de savoir comment on parvient à la connaissance de l'objet, dans le cas présent, la vertu. Dans ce dialogue, qui reprend plusieurs éléments dispersés dans des dialogues antérieurs, un des critères de la connaissance, c'est la possibilité d'enseigner, de faire connaître l'objet : connaître la vertu, c'est en effet pouvoir l'acquérir pour la transmettre. L'épistémologie se nourrit ici d'une autre doctrine de Platon, essentielle à l'élaboration de son éthique : la vertu est elle-même un savoir. Cette thèse a des conséquences sur l'ensemble de l'épistémologie, puisque tout savoir est en effet pour Platon indissociable d'une certaine attitude de l'âme, et notamment de son orientation vers le bien et le vrai. Si un savoir ne produit pas la vertu, alors il est probable qu'il ne s'agit pas d'un savoir authentique.

Il y a donc un hiatus important entre la doctrine de la connaissance de la première période, faite d'abord d'une recherche improductive de la définition et d'une réfutation de l'opinion, et la doctrine substantielle de la maturité, qui propose une dialectique métaphysique, fondée sur la position d'objets intelligibles inaccessibles par l'expérience. Mais ces deux moments de la doctrine reposent au fond sur les mêmes prémisses : un discrédit important sur le langage comme point de départ de la connaissance et un rejet de toute procédure empirique qui permettrait, par exemple, de contrôler ou de corriger une opinion ou une croyance par la considération de faits susceptibles de l'infirmer. Dit autrement, déjà dans cette première période, nous observons que si un savoir doit être postulé, ne serait-ce que pour garantir les significations des termes ou réfuter le relativisme, ce savoir ne trouvera son origine ni dans le langage, ni dans l'expérience. Ces prémisses sont fortes, elles sont tributaires de certains axiomes de la métaphysique de Platon : la priorité ontologique de l'intelligible, l'antériorité causale des formes dans leur rapport à l'expérience elle-même et la séparation absolue du monde sensible et du monde intelligible.

Que la thèse de ce monde intelligible ait été léguée à Platon par les traditions religieuses qu'il vénérait, comme l'orphisme et le pythagorisme, ou qu'elle ait été d'abord le résultat de sa propre interrogation sur la contingence des opinions et des êtres, on peut arriver à en proposer une interprétation réconciliée. Le *Ménon*, par exemple, introduit une doctrine de la réminis-

cence comme fondement du caractère transcendant de toute connaissance d'une vérité non-empirique : c'est la démonstration obtenue à partir de la redécouverte d'une proposition géométrique. Cette démonstration est moins importante pour sa méthode que pour sa référence explicite à un monde transcendant, situé hors de l'expérience et pleinement accordé à un mythe de la préexistence des âmes. Dans le morceau central de ce dialogue (*Ménon*, 81a-86e), nous trouvons en effet l'exposé d'une thèse innéiste, qui se fonde sur l'existence d'un savoir non-empirique logiquement antérieur à son expression dans le langage ; la dimension mythique de la réminiscence, à laquelle Platon renoncera par la suite, accorde cette antériorité logique à une antériorité temporelle dans une autre vie. Platon fait de cette thèse la réponse au paradoxe de la recherche du savoir (80d-e) : comment peut-on chercher quelque chose dont on ignore la nature ? Comment reconnaître dans l'expérience les faits ou les qualités d'un objet, si on ne connaît pas l'objet en tant que tel ? À suivre l'argument de Platon dans ce dialogue, on ne peut que constater l'importance, pour lui primitive et axiomatique, d'une détermination non-empirique de l'acte de connaître : dans l'existence empirique, la recherche du savoir véritable (*epistèmè*, 98b) peut certes tabler sur l'opinion vraie (*orthè doxa*, 85c7), mais le savoir véritable s'identifie au savoir méta-empirique et donc, selon la doctrine de la réminiscence, au savoir pré-empirique.

L'innéisme se révèle en effet entièrement indépendant du mythe de la réminiscence, même si celui-ci demeure actif en métaphysique. L'idéal de la pensée pure (*phronèsis*, 89a) s'accompagne ici d'un intérêt pour la rectitude (*orthôtès*) : nul ne peut douter que la place des mathématiques dans cette recherche ait conduit Platon à infléchir en direction de l'enquête métaphysique la réflexion morale sur la vertu qui était l'objet quasi exclusif des dialogues antérieurs. C'est le nouveau sens du projet de savoir, en tant que projet d'une science (*epistèmè*) véritable fondée sur l'intelligible. Platon ne dispose pas du terme « métaphysique » pour désigner cette entreprise, qu'il qualifie dans la *République* de philosophie ou de dialectique. Tel est en effet l'aboutissement de cette première période : tous les éléments qui pointaient dans la direction d'un monde autre, comme l'invitation à diriger son regard vers *l'eidos* intelligible pour connaître (*Ménon*, 72c), se trouvent désormais engagés dans une proposition métaphysique générale dont les dialogues métaphysiques apporteront l'exposé complet. Le *Ménon* ne propose aucune doctrine des formes intelligibles en tant que telles, mais il pose l'existence d'un savoir transcendant, non-empirique, entièrement dégagé de toute opinion. Selon certains interprètes[5], ce savoir serait d'abord le savoir *a priori*

5. Le débat sur l'extension du savoir qui peut être objet de réminiscence a divisé les interprètes ; voir le dossier rassemblé par Monique Canto-Sperber [1991].

concernant les relations logiques ; mais Platon n'en limite pas l'extension et il est clair qu'en évoquant la connaissance innée d'une proposition mathématique, il réfère autant à la définition d'une vertu qu'à celle d'une proposition mathématique. Le concept de l'opinion vraie (84b-85c et 97ab) représente à cet égard une première approximation de l'épistémologie de la *République* : elle ne peut cependant constituer la science, car elle présente un savoir qui n'est pas associé à une justification causale, et en ce sens elle ne peut s'identifier à la *dianoia* (*République*, 511c-e, 534a).

2. La *République*, livres V, VI et VII

Les dialogues centraux de l'œuvre de Platon présentent une doctrine cohérente et intégrée : le *Phédon*, le *Banquet*, le *Phèdre* et la *République*, malgré d'importantes différences dans le style et la méthode, reposent en effet sur la doctrine des formes intelligibles et cette doctrine commande en retour les développements sur la connaissance. La proposition la plus importante est celle qui pose les formes comme objets uniques de la connaissance : connaître, c'est connaître la forme. Tout le domaine sensible, c'est-à-dire l'expérience empirique, est donc renvoyé à l'opinion (*doxa*) : non seulement les facultés de l'âme, comme la sensation, sont-elles, par exemple dans le *Phédon*, disqualifiées, mais la thèse forte du dualisme épistémologique est introduite comme un axiome général. L'âme et le corps sont ontologiquement distincts, et l'âme doit lutter contre le corps pour parvenir à la connaissance véritable (83a). En vertu de cet axiome, l'hétérogénéité des genres de connaissance est aussi absolue que celle de leurs objets : certains objets, comme les formes, ne sont connus que par les opérations intellectuelles de l'âme, alors que d'autres, sans être connus au sens désormais rigoureux de ce terme, peuvent être saisis ou appréhendés par la perception sensible, mais leur connaissance est inférieure et limitée à l'opinion.

Comment l'âme progresse de la sensation à l'intellection, on ne peut l'expliquer que si on admet une continuité entre l'expérience sensible et la connaissance de la forme intelligible : Platon soutient qu'il n'y a aucune continuité et que le passage d'un domaine à l'autre résulte d'un saut, d'une intuition radicale produite par l'effort dialectique. Le rapport d'imitation ou de copie qui existe entre le monde sensible et le monde intelligible permet certes d'appréhender le monde sensible comme un monde appauvri, mais la distance qui le sépare du monde intelligible n'est pas de l'ordre du plus ou du moins : elle est absolue, radicale, puisque seule la forme possède la réalité et l'être. Seule la connaissance de la forme est susceptible de vérité, car seule la forme peut recevoir un prédicat de manière entière : aucune phrase du

type « *x* est *f* » n'atteint la consistance d'une phrase comme « *f* est *f* », où *f* est le prédicat d'une forme, par exemple la beauté.

À suivre ce raisonnement, on en arrive au point où aucun discours ne peut être tenu au sujet du monde sensible (*République*, 478e-480b), puisque tout objet sensible est toujours à la fois « *f* et non-*f* », étant un exemplaire sensible imparfait, engagé dans le multiple et contingent d'un modèle intelligible nécessaire et éternel. Une telle idéalisation de la connaissance pourrait conduire à des conclusions absurdes, si elle interdisait tout jugement sur le sensible : Platon semble admettre que la connaissance de la forme rend possible un certain jugement sur le sensible, mais ce jugement est limité à la reconnaissance des différences (par exemple, un objet est différent d'un autre parce qu'on y reconnaît deux formes différentes). Il refuse toutefois d'en parler comme d'une connaissance. Si par exemple le philosophe de la *République* connaît la définition de la justice, parce qu'il a accédé à la connaissance de la forme du juste, Platon ne dirait pas pour autant que le philosophe connaît le monde, mais seulement qu'il peut mesurer à quel point il s'écarte du modèle constitué par la forme. Dans le passage bien connu du *Phédon* sur la méfiance à l'endroit du langage (*misologia*, 89a-91a), il maintient en effet que seul le discours sur les formes est susceptible de vérité (90c8), sans préciser toutefois comment il convient de concevoir la connaissance du monde qui dérive d'une connaissance de la forme.

On se trouve ici devant la difficulté centrale de la théorie platonicienne de la connaissance : la saisie des formes n'est pas empirique, mais Platon n'exclut pas que la connaissance qui en résulte permette une certaine appréhension du monde sensible. Ce problème est d'abord celui du rapport des formes au sensible : parfois qualifié de participation (*methexis*), ce rapport est d'abord du point de vue sémantique un rapport d'éponymie (102b2) qui justifie qu'un même terme soit pertinent pour désigner la forme et les êtres ou actes qui en participent. Cette position engendre le problème, devenu ensuite classique, de la participation, mais aussi celui de l'auto-prédication des formes, présenté par Platon dans le *Parménide* : si tout prédicat est le nom de la forme de ce prédicat, alors la forme est l'unique référence de tout usage du prédicat et ne renvoie ultimement qu'à elle-même. Platon n'a pas accordé à ce problème toute l'attention qu'il a trouvée dans le commentaire analytique contemporain, et pour cause : il lui suffisait, comme Vlastos y a insisté[6], de montrer que seule la forme est réelle au sens de sujet unique de la prédication absolue, et c'est la raison pour laquelle seules les formes sont des objets solides de connaissance. Que cette thèse ait des effets sémantiques très

6. Voir Gregory Vlastos, « Degrees of Reality in Plato », in G. Vlastos [1973], p. 58-75.

complexes, Platon ne voudra le discuter qu'au moment où il remettra en question une partie importante de son ontologie, dans le *Parménide* et dans le *Sophiste*.

Le lexique platonicien des objets de connaissance est à la fois complexe et très stable : au moment où Platon en présente un exposé synthétique dans la *République*, nous observons que les termes pour la forme (*eidos*, *idea*, *paradeigma*) sont tous subsumés sous le prédicat de l'être ou de la réalité (*ousia*), ce qui a pour effet de déborder les significations primitives de classe logique, qualité, genre, espèce ou modèle, pour construire ultimement un objet métaphysique sublime. La forme comme « caractéristique » commune des objets sensibles acquiert dès le *Phédon* un statut séparé, que Platon exprime dans le recours à l'expression de l'en-soi (*kath'auto*) : des analyses minutieuses ont montré que ce lexique désigne d'abord le caractère séparé (*République*, 507b et *Banquet*, 211e) d'une réalité supérieure, susceptible de recevoir par ailleurs des qualificatifs tels que divin, pur et parfait[7]. L'interprétation standard qui a cours aujourd'hui, celle qui privilégie pour les désigner l'expression « forme intelligible », a d'abord pour but de discréditer le terme qui avait préséance dans la première érudition platonicienne, l'idée. Les formes ne sont pas en effet des contenus mentaux, des concepts ou des représentations résultant d'un processus d'abstraction, encore moins les catégories formelles de l'entendement comme aimaient à le suggérer les interprètes néo-kantiens de Platon. Les formes sont des objets existant de manière séparée, et c'est dans ce sens qu'elles sont posées comme objet ultime de la connaissance dans le discours de la Ligne (*République*, VI, 509d-511e) : autant la forme que l'artisan imite (X, 596a) que celle qui est contemplée par le philosophe sont d'abord des objets contemplés, et non pas des objets d'analyse logique ou catégoriale. L'indice le plus clair de cette conception substantielle de la forme est le fait que Platon, dès le *Phédon*, les considère comme des causes subsistantes du réel (76e-77a) et leur confère un statut divin, qui est confirmé dans l'analogie du Soleil et du Bien (*République*, VI, 507b-509b).

L'exposé de la *République* se situe dans la continuité des thèses du *Ménon* et du *Phédon*, mais plusieurs différences méritent d'être notées. Du fait que la doctrine des deux mondes séparés constitue désormais l'axiome de la métaphysique, Platon va être conduit à une théorie structurée de

7. G. Else [1936] a soutenu que ce vocabulaire n'avait jamais perdu chez Platon l'ambiguïté entre *l'eidos* comme catégorie ou genre naturel et *l'eidos* comme réalité absolue ; au terme d'une analyse détaillée du vocabulaire, il a soutenu que ces termes étaient d'abord des termes de logique, et non pas des termes métaphysiques. Pour arriver à cette conclusion, il faut donner toute l'importance aux dialogues postérieurs à la *République*.

la connaissance. Cette structure est une stratification correspondant à quatre niveaux ou registres, divisés en deux ensembles distincts : le premier réfère au monde sensible, le second au monde intelligible. Cette synthèse a pour première conséquence de séparer de manière définitive l'opinion et la connaissance : on ne peut postuler de continuité entre ces deux modes de savoir et Platon réserve donc désormais le terme de la connaissance (*epistèmè*) au savoir non-empirique. Même l'opinion vraie, qui représentait dans le *Ménon* une croyance juste, mais non justifiée, n'appartient plus au domaine de la connaissance au sens strict. Certains interprètes récents[8] ont contesté l'interprétation dominante, voulant que la métaphysique de la *République* ait pour axiome la théorie des mondes séparés. La conséquence intéressante serait alors, selon eux, que Platon accepterait de considérer une connaissance du monde sensible, justifiant par exemple l'autorité des philosophes, et non seulement des croyances : cet argument ne semble pourtant pas suffisant pour renverser l'interprétation très majoritaire de la *République*. La doctrine de la connaissance non seulement suppose la thèse des mondes séparés, mais certains aspects de cette doctrine viennent symétriquement la renforcer.

Il est certes difficile, voire impossible, de reconstruire une axiomatique parfaite du platonisme, qui démontrerait hors de tout doute la priorité du dualisme ontologique sur le dualisme épistémologique : il y aura toujours un croisement des arguments établissant pour une part la prééminence du monde éternel des formes, par exemple à partir du rapport de copie ou à partir du mythe de l'âme, et des arguments établissant la prééminence de la connaissance noétique, à partir d'arguments logiques ou sémantiques. Mais même si nous disposions d'une telle axiomatique, nous ne pourrions réfuter une interprétation dualiste de la métaphysique, pas plus que nous ne pourrions disqualifier la doctrine platonicienne de la vérité comme évidence, et non comme cohérence. Ceux qui argumentent contre la doctrine des mondes séparés sont aussi ceux qui soutiennent une lecture purement cohérentiste de la vérité : selon eux, Platon affirmerait que toutes les croyances doivent être justifiées par d'autres croyances pour accéder au statut de connaissance. Aucune croyance ne serait auto-justifiée ou évidente. Pour l'interprétation majoritaire, fidèle en cela à la tradition de David Ross et de Harold Cherniss, poursuivie par Luc Brisson et Monique Dixsaut, c'est le contraire qui est vrai : Platon a maintenu que les formes sont vraies parce qu'elles s'imposent dans l'évidence à la saisie contemplative du philosophe, qui parvient à les connaître comme objets transcendants au terme d'un itinéraire dialectique

8. Au premier rang desquels, Gail Fine [1985].

qui le dégage du sensible et le libère de toute croyance. Nous nous rangeons ici dans le droit fil de cette tradition.

L'exposé de la *République* comporte plusieurs moments distincts : Platon propose d'abord une analyse très subtile de la différence entre croire et connaître (V, 476b-480a), dont il veut tirer argument pour montrer que seuls les philosophes connaissent. Il expose ensuite, dans trois discours très complexes et rédigés selon trois figures littéraires distinctes, la doctrine de la connaissance qui explique le savoir des philosophes : d'abord une comparaison des degrés de connaissance avec l'explication de la lumière et du Soleil (VI, 507b-509b), ensuite un modèle géométrique, la Ligne, destiné à représenter la hiérarchie des êtres et des degrés de connaissance qui leur correspondent (VI, 509d-511e) et enfin une allégorie célèbre, la caverne (VII, 514a-518b), qui raconte le destin de libération du philosophe et énonce la responsabilité politique qui est le corollaire de la connaissance dont il est le dépositaire. Ces passages forment un ensemble qu'on peut considérer comme l'exposé le plus complet de la théorie de la connaissance de Platon : non seulement reprend-il les propositions antérieures sur la connaissance et l'opinion, mais il les associe à une doctrine complète de l'être qui permet d'en saisir la systématicité. Seules sont absentes les questions sur la sensation, évoquées dans le *Ménon* et dans le *Protagoras*, qui ne seront reprises que dans le *Théétète*.

L'exposé du livre V est certainement un des plus difficiles parmi cet ensemble. Platon veut y distinguer le philosophe, dont il crée ici l'expression, du philodoxe : seul le philosophe est amoureux de la vérité (V, 475e5) et sa recherche le conduit à connaître les formes séparées de leurs imitations sensibles. La philosophie est donc fondée sur la connaissance (*epistèmè*, 478a) et non sur l'opinion. L'argument central de ce passage s'adresse à ceux qui refusent cette distinction fondée sur la séparation des mondes, et plus précisément à ceux qui nient l'existence d'un monde séparé. Platon les désigne comme amateurs d'apparences et d'illusions. Pour établir contre eux la vérité du monde des formes et la possibilité d'une connaissance réelle, Platon propose de distinguer *a priori* trois catégories d'objets : ceux qui sont, ceux qui ne sont pas, et ceux qui à la fois sont et ne sont pas. L'être, le non-être et l'intermédiaire permettent de spécifier formellement trois genres de connaissance : la connaissance au sens de la science, l'ignorance et l'opinion, qui apparaît ici comme un genre intermédiaire correspondant aux objets intermédiaires. Une telle distinction ne va pas de soi, dans la mesure où la correspondance entre la connaissance et l'objet existant présuppose une interprétation de ce qu'est un tel objet. S'agit-il simplement d'un objet qui existe dans le sensible ? Il faut répondre qu'il ne peut s'agir que d'un objet qui existe en tant qu'objet réel, et que selon l'axiome de la métaphysique, cet

objet est nécessairement une forme. La prémisse du raisonnement est donc dans sa forme complète la suivante : la connaissance vraie est une connaissance de l'objet réel, alors que l'opinion porte sur l'objet apparent et non-réel. Dans cette analyse, Platon se montre désireux d'identifier de manière substantielle la réalité et la vérité, de manière à bloquer toute possibilité d'une connaissance du monde sensible, en tant qu'il n'est pas le monde réel. La doctrine repose donc sur l'axiome de la métaphysique : seule est réelle la forme séparée et l'argument ne paraît donc pas, en lui-même, concluant.

De la même manière, et symétriquement, Platon affirme que la connaissance et l'opinion découlent de deux puissances ou facultés distinctes (*dunameis,* 477c), dont la fonction est aussi différente que l'objet : la connaissance seule fournit la vérité infaillible (477e6) et telle est sa fonction. Le résultat de cet argument est la différence radicale entre l'objet de connaissance et l'objet de croyance ou d'opinion : dans la conclusion qui récapitule l'argument, Platon affirme que la connaissance est possible, mais si et seulement si elle a pour objet une forme intelligible (480a). Si nous le reprenons indépendamment de la démonstration du *Phédon*, qui établit la priorité de l'intelligible comme exemplaire séparé du sensible, cet argument du livre V apparaît plutôt comme un corollaire, qui permet de préciser la signification de termes comme « réel » et les règles d'emploi de ces termes dans la doctrine de la connaissance ; l'ontologie permet en effet de spécifier deux registres irréconciliables de la connaissance, mais elle ne permet pas à ce stade de comprendre ce que pourrait être un domaine intermédiaire.

C'est cette thèse qui sera élaborée dans les trois discours des livres VI et VII. Le plus clair de ces trois discours est celui qui présente, sur le modèle du tracé d'une ligne, la structure symétrique de l'être et de la connaissance. Il s'agit d'une schématisation importée d'une représentation géométrique : parce que cette représentation est verticale, comme il convient de s'en persuader[9], elle incorpore non seulement des différences de domaine, mais aussi des différences de registre représentés selon la hauteur et on s'accordera pour y retrouver aussi une forme de *scala rerum* pleinement compatible avec la cosmologie du *Timée*.

Il est certes périlleux d'extraire ces discours du contexte moral et politique de la *République* : la hiérarchie des registres de connaissance s'adresse au philosophe qui doit s'engager dans un mouvement ascensionnel de libération de la tyrannie de l'opinion, et la doctrine de la connaissance constitue donc pour lui à la fois un modèle à suivre et le fondement de la métaphysique. Platon avait exposé plus tôt sa tâche propre, découlant de l'analyse de son

9. Voir la discussion des diverses représentations possibles dans Y. Lafrance [1981], p. 159-196.

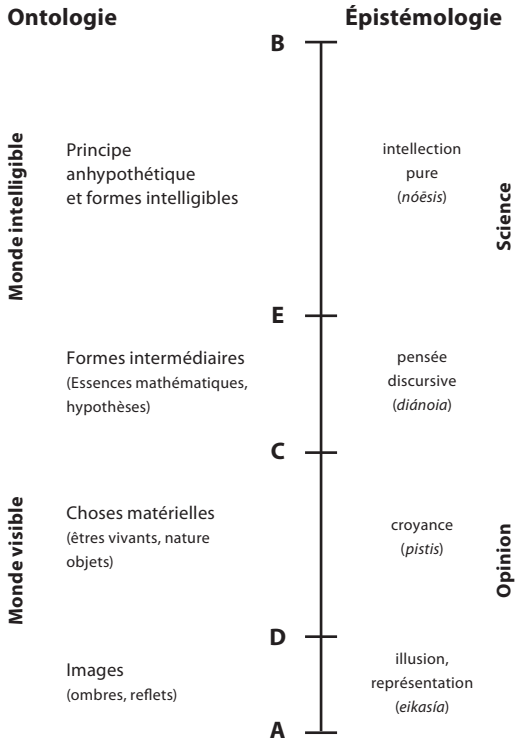


Figure de la ligne
AC : CB = AD : DC = CE : EB
(*République* VI, 509d-511a)[10]

naturel philosophe (V, 474d-476e), en lui prescrivant ce devoir de travailler à saisir la totalité. Mais on ne peut pas dire que c'est en vertu de sa philosophie politique que Platon a donné à la connaissance des formes un statut supérieur : le schéma ascensionnel est indépendant du projet de confier aux philosophes une autorité fondée sur un savoir propre, il appartient de plein droit à la métaphysique. Le schéma de la Ligne constitue à cet égard un exposé autonome et abstrait, et c'est ce qui le différencie le mieux de l'allégorie de la Caverne, qui est dynamique et protreptique. De même, alors que le discours du Soleil est une analogie reposant sur une comparaison terme

10. Dans ce passage de la *République*, Platon invite son interlocuteur à tracer lui-même la figure de la ligne. Ce tracé ne va pas sans difficultés, et nous suivons ici l'interprétation générale d'Yvon Lafrance (voir Lafrance, 1982, p. 159-196), que nous avons du reste reprise dans notre traduction de la *République* (Paris, Flammarion, collection GF, 2002, p. 762).

à terme, la Ligne est un exposé formel qui ne recourt à aucun procédé rhétorique, mais seulement à une procédure reprise de la géométrie, et encore ne s'agit-il que d'un tracé, pas d'une démonstration.

Le tracé de la Ligne doit être accompli par celui qui veut comprendre les niveaux de la connaissance introduits dans l'analogie du soleil, et Platon lui demande explicitement de le faire pour lui-même. Le schéma, rappelons-le, doit être positionné verticalement. Le tracé commence par une première division qui sépare le genre (*genos*) de l'intelligible et le genre du visible ; chacun de ces genres constitue un lieu ou un monde (*topos*), et il se divise à son tour en deux : pour le visible, Platon distingue les images et les êtres sensibles ; pour l'intelligible, il faut distinguer les hypothèses et propositions mathématiques des êtres anhypothétiques que sont les formes. Cette ontologie constituée de deux registres configurés selon un rapport mimétique interne n'est pas exempte de difficultés ; elle s'éclaire cependant en partie par l'épistémologie que Platon lui juxtapose en distinguant quatre degrés de connaissance, regroupés en deux registres fondamentaux : au registre inférieur, l'opinion et au registre supérieur, la science. Pour l'opinion, il faut distinguer l'imagination (*eikasia*) et la croyance (*pistis*), qui doivent être d'abord bien séparés selon deux segments distincts, mais inégaux, correspondant au monde inférieur visible. Pour la science, il faut distinguer la pensée (*dianoia*) et l'intellection (*noèsis*), correspondant au monde supérieur intelligible.

La correspondance entre l'ontologie et la doctrine de la connaissance est *a priori* parfaite, mais plusieurs questions surgissent quand on cherche à comprendre le statut et la nature des objets dianoétiques et du genre de connaissance qui leur correspond. Nous ne pourrons les discuter ici[11]. D'autres questions, plus difficiles, proviennent de la systématicité des sous-ensembles : comment passe-t-on de l'un à l'autre et les objets d'un registre peuvent-ils appartenir également à un autre ? Comme Platon a repris cette présentation des sciences mathématiques, il n'était que naturel qu'on en suggère d'abord une interprétation mathématique en tant que telle : il s'agirait d'abord de montrer la construction des nombres et des propositions hypothétiques des sciences géométriques, thèse qui sera reprise dans l'ancienne Académie. Nous ne pouvons nous engager ici dans la discussion de cette partie complexe de l'ontologie, restons-en donc aux questions sur les genres de connaissance.

Platon désigne ces degrés de connaissance comme des actes mentaux (*pathèmata*, 511d7) : il s'agit en effet de divers degrés de clarté et de vérité

11. L'inventaire détaillé des interprétations a été proposé par Y. Lafrance [1987 et 1994].

atteints par l'âme dans sa saisie progressive du réel. Le degré inférieur est une forme d'illusion, puisque la représentation des images et des copies ne permet d'accéder qu'à du non-être ; le degré suivant doit nous intéresser au plus haut point, puisqu'il s'agit du degré de connaissance correspondant au monde empirique sensible, celui qui est constitué des objets matériels. Platon en fait l'objet de la croyance, qui constitue l'espèce supérieure de l'opinion (*doxa*), confirmant ainsi la thèse forte d'une séparation de la connaissance véritable du monde physique. L'analyse épistémologique n'est pas pour autant libre des difficultés évoquées pour l'ontologie. Pour interpréter correctement ce passage, il convient de poser la question de la manière suivante : la distinction des degrés de connaissance est-elle tributaire de la distinction des catégories d'objets ? Ou, selon une autre formulation, chaque degré de connaissance s'applique-t-il à une seule catégorie d'objets à l'exclusion de toutes les autres ? Par exemple, peut-on avoir au sujet des objets matériels une appréhension imaginaire ? Ou autrement, peut-on avoir une croyance au sujet d'une image ? La discussion de ces questions a beaucoup bénéficié des analyses récentes en philosophie de l'esprit, notamment pour ce qui concerne la distinction des états mentaux et des attitudes cognitives, mais on ne peut pas dire que l'interprétation standard voulant qu'il s'agisse d'une spécification directe et exclusive ait été ébranlée pour autant : l'exposé de la Ligne propose une gradation des états mentaux comme une structure épistémologique stricte et rigoureuse. Cette analyse est de plus confirmée par la démarche des prisonniers de la caverne, qui passent de la reconnaissance de l'illusion à la croyance dans le monde matériel, et ensuite aux étapes supérieures. Il est en effet impossible pour eux de confondre l'illusion et la croyance, puisqu'ils ont appris à reconnaître l'objet de croyance comme la vérité ou la cause de l'objet d'illusion. Cet aspect dynamique et progressif impose donc une interprétation unifiée du schéma épistémologique.

De la même manière, le passage à la pensée (*dianoia*) résulte d'un effort dialectique, dont la méthode est entièrement reprise d'une synthèse des dialogues antérieurs. C'est en effet en dialectisant les croyances qu'on parvient à une hypothèse de la forme : l'âme doit utiliser comme des images les objets matériels, qui sont eux-mêmes représentés en images à un niveau inférieur. De quoi les objets matériels peuvent-ils être les représentations sinon des formes elles-mêmes ? Le travail de la pensée consiste donc à faire l'hypothèse qu'il existe de telles formes pour rendre raison de la multiplicité du sensible, et quand ce travail parvient à son stade ultime, il utilise les formes elles-mêmes comme des hypothèses pour poser un principe anhypothétique, lequel constitue l'objet ultime de la métaphysique. Même si Platon ne donne ici aucun nom à cet objet, nous pouvons suggérer, comme toute la tradition dominante l'a répété, qu'il s'agit de la forme du Bien, une forme

supérieure et qui se distingue, comme le montre l'analogie du Soleil, par son pouvoir causal spécifique et ultimement par sa divinité. La difficulté est alors redoublée et nous pouvons la résumer ainsi : si le domaine de la pensée spéculative (*dianoia*) est celui des hypothèses et qu'il correspond aux entités intermédiaires comme les objets mathématiques, pourquoi Platon semble-t-il vouloir donner pour le registre ultime une place à part à un principe anhypothétique unique ? Comment distinguer les êtres intermédiaires et les formes ? Quelle est la nature spécifique de la pensée en tant que telle ? S'agit-il, concernant le domaine ultime, comme les néoplatoniciens l'ont interprété, d'un principe théologique, interprétation qui les a conduits à considérer le domaine dianoétique comme un domaine où les formes sont identifiées aux objets mathématiques en vertu de leur formalité ?

Le fait que Platon réfère autant pour la pensée que pour l'intellection aux objets mathématiques, et qu'il associe une procédure géométrique à la constitution même de la pensée pourrait orienter l'interprétation vers une nouvelle modalité de la théorie des formes : entre le *Phédon* et la *République*, Platon aurait renforcé l'interprétation mathématique de l'objet de connaissance, ce que confirmerait la place des mathématiques dans le programme de formation des gardiens. Dit autrement, le savoir mathématique est-il devenu dans la *République* le substitut du savoir moral comme forme exemplaire de toute connaissance ? Est-ce en raison de leur formalité que les mathématiques s'imposeraient comme véritable savoir des formes ? Malgré l'importance indubitable des analogies et des exemples mathématiques, il semble difficile de considérer que les formes ne seraient plus les véritables objets de la *dianoia*, ce qui poserait le problème suivant : pourquoi Platon considérerait-il la pensée comme un genre de connaissance, si les formes ne constituaient que des hypothèses en vue du principe supérieur ? Une lecture plus simple peut faire appel au fait que les procédures mathématiques évoquées pour comprendre la nature de la pensée sont toutes des procédures qui rendent compte des formes, par exemple la construction du carré. Mais les mathématiques ignorent que leurs propositions sont fondées sur des formes : les vérités mathématiques rendent possible une appréhension des formes qui ne pouvait être exprimée auparavant dans le langage de la dialectique des vertus et des êtres.

La place des mathématiques dans le corpus des sciences propédeutiques oriente l'interprétation dans ce sens[12]. Dans le passage qui leur est consacré (VII, 521c-531d), et qui annonce les grands développements du *Timée*, Platon accorde aux mathématiques un privilège quasi-exclusif, en raison de leur

12. Voir en ce sens Ian Mueller [1992].

détachement de l'objet sensible. Les géomètres se fondent sur des axiomes indémontrables, ce qui serait une raison de ne pas prendre leur science au sérieux, mais leurs méthodes conduisent nécessairement à l'abstraction ; c'est ce qui fait de leur science un préliminaire à la dialectique. De la même manière en effet qu'aucune forme géométrique ne constitue l'idéalité qu'elle représente, et qu'aucune mélodie n'est la partition, de la même manière, aucun objet sensible n'est la forme qui lui préside. Platon pensait que la géométrie devait être purifiée de toute dimension sensible, tout comme la musique, autrement elle serait sujette aux objections qu'on peut faire à toute science du devenir. Pour y parvenir, elle doit se concentrer sur la production de définitions, ce qui permettra de formuler des démonstrations absolument vraies, c'est-à-dire indépendantes de tout rapport au sensible. C'est sur le modèle d'une telle science géométrique que Platon invite à concevoir la dialectique, mais la science suprême doit considérer comme accomplie au point de départ la purification du sensible (*République*, VII, 534a-b) : Platon y maintient la place des axiomes et des hypothèses, et il la formule comme une progression ascendante suivie d'une régression. La limite supérieure de cette science est l'appréhension noétique du principe anhypothétique, la forme du Bien, une forme qui est la condition de connaissance de toutes les autres formes.

On est donc en droit de se demander où réside la véritable différence entre la pensée et l'intellection pure, et pourquoi ce registre supérieur semble tant s'apparenter à une saisie intuitive et quasi mystique d'un objet sublime. Dans les deux cas, l'âme travaille à partir d'hypothèses : pour la pensée dianoétique, il s'agit de parvenir aux formes, alors que pour l'intellection, les formes sont acquises, mais elles ne sont pas présentées comme les images du principe anhypothétique, seulement comme de nouvelles hypothèses menant à la position de l'inconditionné (510b). Ce registre ultime est-il pour autant non-discursif ? Une telle conclusion l'exclurait de la connaissance en tant que telle : Platon maintient pourtant que cette intellection demeure une science (VII, 533e-534a). Sur ce point, l'interprétation standard mérite d'être rappelée : l'intellection noétique (*noèsis*) n'est pas le stade apophatique que voudra y lire Plotin, mais une étape ultime de la dialectique, et en ce sens elle appartient encore à la connaissance discursive. Même le recours au vocabulaire de la vision et de la contemplation, qui vient ici connoter l'accès à l'évidence de la forme intelligible, ne doit pas nous orienter en direction d'une interprétation purement unitive, voire mystique de ce stade ultime. La connaissance des formes exige en quelque sorte la connaissance de leur rapport au Bien, car seul le Bien n'exige aucune hypothèse supérieure pour se développer comme vérité absolue et inconditionnée. Telle serait l'interprétation la plus adéquate pour rendre raison

de la distinction de la pensée et de l'intellection. Platon n'a pas caché la difficulté de cette thèse (532d) et, de ce point de vue, la *République* laisse entières plusieurs questions fondamentales ; mais, à la différence des dialogues antérieurs, y compris le *Ménon*, la méthode de la dialectique qui s'y déploie apparaît comme le développement systématique de la méthode de l'hypothèse et de la recherche de définitions. Présentée comme une science, la philosophie, la dialectique constitue donc l'exposé déterminant de la doctrine platonicienne de la connaissance.

Ce degré ultime, celui de l'intellection relative au principe anhypothétique qu'est la forme du Bien, Platon le décrit comme étant le stade où on peut se passer des hypothèses : il s'agirait d'une sorte de vision, produisant une certitude immédiate et n'exigeant aucune justification par un élément plus fondamental, ni explication. On ne peut donc plus, à proprement parler, désigner cette intellection comme une connaissance dianoétique, puisqu'elle se situe au-delà de toute justification dans un enchaînement de propositions. On peut raisonnablement soutenir cependant que la connaissance de la forme du Bien demeure une connaissance, puisqu'elle permet de rendre compte de la finalité dans l'être, et qu'à ce titre, elle est la forme suprême. Cette lecture ne dispose pas de tous les problèmes liés à la contemplation du principe anhypothétique, mais elle a le mérite de ne pas le séparer du monde des formes en tant que tel[13]. On touche ici aux questions limites de l'ontologie de Platon, celles où la causalité des formes, explicitement affirmée dans le *Phédon*, est exposée de manière hiérarchique et téléologique. Une telle interprétation de la structure de la ligne montre aussi les limites de toute interprétation purement cohérentiste de l'épistémologie platonicienne : si pour lui connaître se réduisait à pouvoir expliquer, alors il ne serait aucunement nécessaire de poser une hiérarchie des formes, fondée sur leur substantialité intrinsèque et sur leur pouvoir causal. Or tel est l'enseignement du discours de la Ligne, conforme en cela aux discours du Soleil et de la Caverne : le monde physique n'a pas besoin d'être expliqué, de telle sorte qu'on quitte le registre des représentations et des images, il exige plutôt d'être dépassé pour parvenir à la vision de la réalité. Cette vision, certes, pourra toujours apporter une explication du réel, mais quand on considère la structure générale du platonisme, et cela même dans le *Timée*, on doit se rendre à l'évidence : Platon ne s'est pas tant montré désireux de connaître le monde que de connaître ce qui se trouve au-dessus de lui comme son principe et sa cause.

13. Dans le même sens, on lira la discussion de Monique Dixsaut [2001], p. 63 et suiv.

3. Les dialogues critiques

Même si la chronologie des œuvres de Platon est un des grands acquis de la philologie moderne, elle n'a pas permis pour autant de parvenir à une représentation claire et unanime de l'évolution de sa pensée dans la période postérieure aux dialogues du groupe de la *République*. Il y a plusieurs raisons à cela, la première étant que le *Timée*, malgré qu'il soit sur le plan stylométrique partie du groupe relié au *Parménide* et au *Sophiste*, conserve en son intégralité la doctrine des formes intelligibles et ne contient aucune trace de critique. Plusieurs savants ont donc proposé de le déplacer, pour en faire une sorte de synthèse cosmologique et religieuse, venant clôturer la période de maturité. Il est en effet notoire qu'on n'y retrouve aucun des éléments de révision qui sont les caractéristiques du *Parménide* et du *Sophiste :* dans ces deux dialogues, Platon se livre en effet à un examen critique de la doctrine des formes et il entre en discussion avec des interlocuteurs philosophes, « les fils de la terre », qu'on propose aujourd'hui d'identifier aux premiers stoïciens présents à Athènes durant ces années. L'influence de la critique du jeune Aristote constitue également un élément important dans l'analyse de cette révision, d'autant plus qu'Aristote ne retiendra de la doctrine platonicienne de la connaissance qu'une version corrigée par lui en fonction de son programme scientifique. Dans le groupe de dialogues de cette période, il faut placer le *Théétète*, même s'il ne semble pas contribuer directement à la critique des formes[14] ; il représente plutôt un effort de la part de Platon pour expliquer dans le détail les arguments qui soutiennent une critique de l'empirisme. Il apparaît dès lors comme un morceau important de l'argumentation nécessaire pour maintenir une épistémologie réaliste, mais cette argumentation est développée dans un contexte critique et la doctrine des formes n'y intervient pas. Il serait difficile de montrer ici que cette absence est justifiée par un projet épistémologique autonome, mais c'est une interprétation aujourd'hui très répandue.

Dans ce dialogue, Socrate revient sur la question de la nature de la connaissance et il réclame, à la manière des premiers dialogues, une définition. Son interlocuteur, le jeune Théétète, s'essaie à lui fournir des exemples (146c), qui du fait de leur statut comme exemples, se révèlent insatisfaisants. Platon semble donc revenir à des formulations antérieures de cette problématique, et Socrate se maintient dans une position de non-savoir, pratiquant

14. Cette question est l'objet d'un débat complexe, opposant notamment H. Cherniss et R. Robinson ; voir la synthèse proposée par Y. Lafrance [1981]. Au terme d'une analyse détaillée du lexique métaphysique du dialogue, p. 199-209, l'auteur conclut que le *Théétète* ne réfère pas explicitement à la doctrine des formes et qu'il constitue une approche indépendante de la doctrine de la science

une réfutation complexe, comme si la doctrine de la *République* n'avait pas été proposée entre temps. On peut donc s'étonner légitimement de ce qui semble un repli sur une méthode dépassée. L'intérêt de la discussion réside cependant dans l'analyse détaillée de la perception (*aisthèsis*), un concept majeur de la doctrine de la connaissance auquel Platon n'avait pas jusque-là accordé un traitement suffisant. Trois hypothèses générales feront l'objet de la réfutation : la connaissance est une sensation, la connaissance est une opinion vraie, la connaissance est une opinion vraie accompagnée d'un discours de justification. L'échec de ces trois définitions ne rend que plus nécessaire la position de la doctrine des formes, ce que confirme le *Parménide* (135a-c). C'est cette conclusion qui divise les interprètes du dialogue : si Platon n'a pas modifié sa doctrine métaphysique, alors la conclusion négative est parfaitement cohérente ; mais si Platon a modifié sa doctrine, alors la signification du *Théétète* doit être reprise sur de nouvelles bases. Abandonnant la position d'un savoir dialectique par l'intellection pure (*noèsis*), Platon chercherait une nouvelle épistémologie : pour lui, la connaissance résiderait alors dans l'analyse du jugement, et dès lors l'échec de la discussion équivaudrait de la part de Platon à une concession fondamentale : il serait impossible de définir la connaissance et la science, la seule chose possible serait l'analyse.

Concernant la première hypothèse, Platon se montre désireux de l'associer à un relativisme généralisé placé sous la grande figure de Protagoras : toute opinion en vaut une autre, et la connaissance est une chimère poursuivie illusoirement. Comment ce relativisme peut-il être réfuté en même temps que l'empirisme voulant que toute connaissance soit une connaissance sensible ? C'est parce que tout objet sensible est pris dans le flux du devenir (152d) qu'il est à la fois objet d'opinion et objet de perception : déjà le *Cratyle* et le *Protagoras* avaient été l'occasion pour Platon d'affronter le relativisme, mais c'est seulement dans le *Théétète* que nous trouvons une forme élaborée de l'argument d'exigence symétrique ou de retournement (*peritropè*). Si Protagoras soutient qu'aucune proposition n'est vraie, mais seulement objet d'opinion, alors cette thèse est elle-même non-vraie et seulement objet d'opinion (169d-175c). Mais c'est de manière séparée que Platon argumente contre la doctrine de l'identification de la connaissance et de la sensation. Il cherche en effet à produire une analyse de la nature de la sensation et même si cette analyse fait retour sur les insuffisances de toute la physique des physiciens présocratiques, elle constitue une analyse autonome (152-157). Dans toute l'œuvre platonicienne, ce passage est le seul à s'adresser explicitement à la nature du processus de perception et à la formation des jugements.

Cette analyse est-elle productive ? Si Platon en attend la démonstration qu'aucune sensation ne peut conduire à un jugement vrai, la requête est radicale. Il s'agirait alors de montrer que la doctrine de la *République* est la

seule possible. Mais si la requête consiste plutôt à donner une nouvelle définition de la connaissance par l'analyse de la sensation et du jugement, alors Platon serait dans ce dialogue en chemin vers une épistémologie intermédiaire. Plusieurs traits de cette épistémologie ont dans le *Théétète* un relief qu'ils ne possédaient pas auparavant : d'abord, une analyse très méticuleuse de l'âme comme principe de la connaissance, ensuite un recours rigoureux à l'argument contre le mobilisme universel pour penser une épistémologie des faits naturels et enfin une étude de la complexité des jugements et en particulier de leur structure propositionnelle. Ces trois perspectives sont nouvelles dans l'œuvre de Platon et elles témoignent d'une volonté de comprendre la connaissance dans une théorie indépendante. Comme la plupart des interprètes de ce dialogue y ont insisté, cette théorie est d'abord une doctrine du jugement [15] : le jugement est en effet l'acte de l'âme, par lequel les sensations sont rapportées aux objets. Contrairement à la passivité de la sensation, l'activité de juger (*krinein*, *doxazein*) appartient à l'âme comme son acte propre (187a8). Suffit-elle pour définir la science, au point par exemple qu'on pourrait affirmer que la connaissance est une activité de l'âme, et rien d'autre ? Ce résultat pourrait être inféré de l'échec des autres définitions et il établirait la thèse du *Théétète* comme une position sur la nature du sujet de la connaissance.

À la différence de la *République*, le *Théétète* établit par ailleurs clairement que les objets sensibles contiennent des propriétés communes (*koina*, 184d-185b), qui sont des conditions indispensables de la connaissance : être et non-être, identité et différence, ressemblance et non-ressemblance. L'intérêt de cette analyse des propriétés communes aux objets sensibles est que Platon en fait l'objet de l'âme seule, et non des organes de la perception dans le corps. Dit autrement, l'âme possède un accès immatériel au sensible, elle peut y discerner pour son activité de jugements des propriétés qui lui permettent de comparer des objets. Ceci explique l'évolution très nette du concept de l'opinion dans ce dialogue : alors que dans l'épistémologie de la *République*, l'opinion est réservée au sensible et ne peut avoir aucun accès à l'intelligible, dans le *Théétète* la signification du concept de la *doxa* évolue vers l'activité du jugement, au sens propositionnel et prédicatif du terme. C'est en ce sens désormais très précis qu'il faut comprendre l'hypothèse finale examinée par le *Théétète :* la science serait une opinion vraie, accompagnée d'un jugement (*logos*). Ce jugement est-il déjà une définition, ou simplement une proposition ? La question demeure ouverte. On

15. Michel Narcy, dans son introduction à sa traduction du dialogue parue dans la collection GF, montre que Platon inaugure dans ce texte la tradition qui identifie la pensée et l'activité de juger ; voir en particulier son commentaire au passage 186bc.

en jugera en examinant le passage final du dialogue (202a-202c). Platon y pose les éléments premiers, porteurs de noms, mais privés de définition : il s'agit des termes primitifs du langage, antérieurs à la proposition, et en tant que tels, ils ne sont pas connus, mais seulement perçus. Platon en tire une distinction claire pour définir ce qu'il entend par la connaissance : « Ce qui amène à dire, lorsque quelqu'un saisit, sans définition, l'opinion vraie de quelque chose, que sur la chose elle-même, son âme est dans le vrai, certes ; mais qu'elle connaît, non. Car qui n'est pas capable d'en donner ou accueillir la définition est dépourvu de science sur la chose en question ; tandis que si, en plus, il s'assure de sa définition, tout ce que je viens de dire, l'en voilà devenu capable, et il est dans une disposition parfaite vis-à-vis la science. » (202a-c).

Ce passage nous oriente vers une compréhension plus claire de la dernière hypothèse du dialogue : la possibilité de fournir une définition correspond à la tâche philosophique par excellence, rendre compte, justifier (*logon didonai*, *Théétète*, 169a7, 175c8 et 202c2). Même s'il faut reconnaître à cette expression une redoutable polysémie dans l'œuvre de Platon, le travail de la raison consiste à expliquer, à relier aux causes et, selon l'épistémologie de la *République*, à accéder à l'objet intelligible, la forme. La formulation finale du *Théétète* ne permet certes pas de subsumer toutes les significations antérieures, notamment parce qu'il n'y est fait nulle mention de l'intelligible : il s'agit d'une justification construite sur le modèle d'une définition (*x* est *p*). Platon se prive donc explicitement, en critiquant cette dernière formulation, qu'il juge aussi insatisfaisante que les deux premières, d'un repli sur l'épistémologie métaphysique de la *République*. La formulation en est néanmoins pleinement compatible avec la théorie des formes : si la science est une opinion vraie accompagnée d'une définition, on se retrouve en effet au cœur de la problématique antérieure qui a conduit à exiger de toute définition la référence à la forme. Pourquoi donc Platon s'en montre-t-il si critique, en adressant au terme « logos » trois objections qui seront la conclusion négative du dialogue ?

Pour le comprendre, nous devons faire retour sur le passage cité, appelé parfois « le songe de Socrate » (201d-202c). Dans ce passage, Socrate s'interroge sur la distinction entre les objets connaissables et les objets non-connaissables : quel critère permet d'y parvenir ? C'est la possibilité d'en tirer une proposition (*rhèthènai logô*) : les éléments privés de proposition sont perceptibles, mais non-connaissables. L'hypothèse reposerait donc sur une analogie (202b6) : la connaissance est à l'ignorance ce que le jugement est à la perception et les composés aux éléments simples. Certains interprètes ont voulu reconnaître ici une transposition de la physique des éléments, alors que d'autres y ont surtout vu une théorie logique sur la proposition,

proche des théories d'Antisthène. À la suite de Myles Burnyeat[16], on estime plutôt aujourd'hui que cette doctrine est propre à Platon et qu'il y faut y voir surtout une interprétation restrictive de la distinction de l'opinion et de la connaissance, par le recours à un critère propositionnel. Cette interprétation se vérifie par la critique que fait Platon de cette troisième hypothèse dans les pages qui viennent clore le dialogue : cette critique est formulée selon la métaphore des lettres et des syllabes, thème qui servira dans le *Sophiste* à la présentation de la théorie des genres. La thèse de Socrate est de montrer que, même dans la formulation qui définit toute science comme connaissance d'une proposition portant sur un composé, la distinction primitive des éléments et des composés n'est pas rigoureuse. L'argument fait appel à une ontologie : si le composé est de même nature que ses parties, il est aussi inconnaissable qu'elles ; s'il est différent, il est lui-même simple et inconnaissable. Dans cette critique, Socrate traite le problème comme un ensemble à la fois sémantique et épistémologique (205c) et l'échec de la définition est entièrement tributaire de l'impossibilité de donner un critère satisfaisant pour l'appréhension de l'objet. L'épistémologie de la *République* aurait permis de pallier cette difficulté, mais Platon s'abstient explicitement d'y recourir[17].

Cette conclusion fait du *Théétète* un dialogue dont la portée critique ne doit pas être sous-estimée : proche du *Parménide*, dont il assume le questionnement fondamental sur la possibilité de la connaissance, et ouvert sur la synthèse des genres qui sera la grande doctrine ontologique du *Sophiste*, il constitue une entreprise à part dans l'œuvre platonicienne. On peut le lire comme un appel à produire des concepts plus rigoureux pour la doctrine de la connaissance, notamment en ce qui concerne l'objet sensible, l'objet intelligible (désigné ici non pas par un vocable noétique, mais par un néologisme épistémique, *epistèta*), opinion, proposition. Même si la définition de la science paraît au terme de ce dialogue toujours hors d'atteinte, le lecteur de Platon ne peut manquer d'observer qu'elle ne pourrait plus se replier simplement sur la métaphysique des formes intelligibles, ni se condamner à un nominalisme ou à un relativisme réfutés pour ainsi dire par avance. C'est une nouvelle synthèse qui est exigée, mais Platon n'y reviendra pas sur le registre de l'épistémologie dans les dialogues ultérieurs.

En conclusion de ce bref parcours, il sera utile de présenter un aperçu de ce qu'on pourrait appeler la philosophie platonicienne de la science, au sens moderne de ce mot : quelles sont les principales propositions de Platon

16. Voir Myles Burnyeat [1990].

17. Cette interprétation divise les commentateurs en deux groupes : ceux qui voient dans cette abstention de Platon une réserve à l'endroit de la métaphysique, et ceux qui au contraire y trouvent une confirmation indirecte. Voir sur ce point Y. Lafrance [1981], p. 303.

sur les sciences constituées et sur leurs critères de vérité ? Si on regarde, par exemple, le passage célèbre du *Timée* (53b-61c) sur la structure élémentaire du monde, ou sur la révolution des sphères célestes (31b-40d), on ne peut douter que Platon ait conservé dans toute son œuvre un intérêt pour la représentation scientifique du monde, conçue au sens de représentation vraie des phénomènes observables. Le *Timée* constitue à cet égard aussi bien un exposé synthétique, couvrant l'ensemble des sciences, qu'une tentative d'harmoniser la physique avec la doctrine des formes intelligibles. Dans sa grande étude de ce dialogue, Luc Brisson a montré que l'ontologie des genres de l'être était le principe structurant de la cosmologie, et que Platon avait tenté dans ce dialogue un exposé qu'on appellerait aujourd'hui de « théorie unifiée ». La théorie des éléments de la nature, les structures mathématiques fondamentales, la description des mouvements des astres, toutes ces composantes sont présentées dans un schéma intégrateur, soumis à l'harmonisation d'un principe démiurgique. Si nous cherchons à en tirer les principes d'une philosophie de la science, nous sommes mis en présence d'un schéma mathématique général, capable d'exprimer tous les phénomènes naturels.

Ce schéma est celui d'un modèle du mouvement, construit à partir d'une finalité spirituelle. La théorie dynamique domine cet ensemble. Mais il est complété par des savoirs sur le corps et la vie, où Platon se montre intéressé par la possibilité d'intégrer les sciences biologiques dans un modèle général. Platon pensait-il que ce modèle hypothético-déductif général déterminait les phénomènes physiques ? Poser cette question équivaut à lui demander une position sur le problème de l'induction, et on peut raisonnablement soutenir que la question est anachronique. En revanche, on peut tenter de mettre en relief les liens très étroits entre la doctrine de la science et la métaphysique : plus les phénomènes décrits sont intégrés dans un modèle mathématique capable d'en rendre compte, plus la beauté et la finalité du monde apparaissent comme des vérités de la métaphysique. La téléologie appartient de manière quasi axiomatique à la dernière philosophie de Platon et on ne peut que constater, dans le *Timée* en particulier, la profondeur du lien qui l'unit à l'éthique : c'est contemplant la beauté du monde, en percevant son intime ordonnancement, que l'âme humaine parvient à se purifier et cette ascension est d'autant plus aisée qu'elle se fonde sur l'exercice des mathématiques. Il est fréquent de lire que cette approche de la science est le contraire de la science, puisqu'elle éloigne de la considération des phénomènes naturels pour ce qu'ils sont et privilégie uniquement les objets mathématiques. On ne peut douter que cette interprétation soit conforme à l'ensemble de sa théorie de la connaissance, car sur ce point la philosophie de la science vient confirmer les grandes thèses de la doctrine de la connaissance. Seul l'objet transcendant est connaissable et le but de toute science est de parvenir à cette

connaissance. Le *Timée* demeure certes un dialogue qui fait grande la place du monde sensible, mais on doit d'abord y lire une approche soucieuse d'établir d'abord la préséance des formes intelligibles et de la causalité spirituelle qu'elles représentent ultimement par l'intermédiaire du Démiurge. En ce sens, le *Timée* accomplit l'œuvre platonicienne dans une synthèse grandiose de la physique et de la métaphysique.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1. Œuvres de Platon

Tous les dialogues de Platon sont cités ici dans les traductions de la collection GF (Paris, Flammarion), dirigée par Luc Brisson. Cette collection propose des traductions nouvelles, accompagnées d'introductions et d'un appareil de notes complet.

2. Érudition

Brisson, L. [1974], *Le même et l'autre dans la structure ontologique du* Timée *de Platon*, Paris, Éditions Klincksieck, « Publications de l'Université de Paris X-Nanterre ».

Burnyeat, M. [1990], *The Theaetetus of Plato*, with a translation by M. J. Levett. Indianapolis, Hackett.

Canto-Sperber, M., sous la dir. de [1991], *Les paradoxes de la connaissance. Essais sur le* Ménon *de Platon*, Paris, Éditions Odile Jacob.

Cheyne, C. [2001], *Knowledge, Cause and Abstract Objects. Causal Objections to Platonism*, Boston et Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, « University of Western Ontario Series in Philosophy of science, vol. 67 ».

Dixsaut, M. [2001], *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie ».

El Murr, D. [2013], *La mesure du savoir. Études sur le* Théétète *de Platon*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, « Tradition de la pensée classique ».

Else, G. F. [1936], « The terminology of the Ideas », *Harvard Studies in Classical Philology*, p. 17-55.

Fine, G. [1988], « Plato on Perception », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. vol, p. 14-28.

Fine, G. [2003], *Plato on Knowledge and Forms. Selected Essays*, Oxford, Oxford University Press.

Gregory, A. [2000], *Plato's Philosophy of Science*, Londres, Duckworth.

Gulley, N. [1962], *Plato's Theory of Knowledge*, Londres, Methuen.

Lafrance, Y. [1981], *La théorie platonicienne de la doxa*, Paris et Montréal, Les Belles-Lettres et Bellarmin, « Noêsis ».

Lafrance, Y. [1987 & 1994], *Pour interpréter Platon.* Vol. I. *La Ligne en République VI, 509d-511e. Bilan analytique des études (1804-1984),* et vol. II. *La Ligne en République VI, 509d-511e. Le texte et son histoire*. Montréal, Bellarmin, « Noêsis ».

Moravcsik, J. M. E. [1992], *Plato and Platonism. Plato's Conception of Appearance and Reality in Ontology, Epistemology and Ethics, and Its modern Echoes*, Oxford, Blackwell.

MUELLER, I. [1992], « Mathematical Method and Philosophical Truth », dans Richard KRAUT, ed. *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 170-199.

ROBINSON, R. [1953], *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, Oxford University Press.

RUNCIMAN, W. G. [1962], *Plato's Later Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press.

TRABATTONI, F. [2016], *Essays on Plato's Epistemology*, Louvain, Leuven University Press, « Ancient and Medieval Philosophy, series 1 ».

VLASTOS, G. [1973], *Platonic Studies*, Princeton, Princeton University Press.

VLASTOS, G. [1985], « Socrates disavowal of Knowledge », *Philosophical Quarterly,* p. 1-31.

WHITE, N. P. [1976], *Plato on Knowledge and Reality*, Indianapolis, Hackett.

WHITE, N. P. [1979], *A Companion to Plato's Republic*, Indianapolis, Hackett.

WOODRUFF, P. [1990], « Plato's early theory of knowledge », dans Steven EVERSON, ed., *Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, « Companions to Ancient Thought » vol. 1, p. 60-84.

2 La théorie aristotélicienne de la connaissance

Richard Bodéüs

Étant donnée l'extension du mot « connaissance », volontiers synonyme de « savoir » ou de « science » chez Aristote, une théorie aristotélicienne de la connaissance ne peut être exposée, même en résumé, sans que soit pris en compte l'ensemble de sa philosophie ou à peu près. Mais dans cet ensemble imposant, tout le monde convient que la théorie de la connaissance a pour principal fondement une analyse de l'âme[1].

Procédant à l'étude de l'âme, en effet, le philosophe ou plutôt, en l'occurrence, le naturaliste voit en celle-ci un principe « cognitif »[2], principe d'une telle importance qu'il semble, par ailleurs, indissociable du principe moteur, responsable de l'automobilité des animaux supérieurs. Ce principe cognitif que, dans l'interprétation traditionnelle, on détaille en termes de « facultés », est, à ses yeux, une capacité ou, si l'on veut, une « puissance » de l'être vivant. Comme celle de toute réalité, l'analyse de l'âme par le naturaliste est en effet marquée, sinon déterminée, chez Aristote, par la distinction ontologique bien connue entre l'être en acte et l'être en puissance. Or, selon cette distinction, la connaissance apparaît immédiatement et de façon claire comme l'acte manifestant la puissance en quoi consiste le principe cognitif dont nous venons de parler.

---

1. Pour ne pas surcharger inutilement les notes de renvoi à la littérature secondaire, dont les principaux éléments figurent dans la bibliographie, nous nous bornerons, dans ces notes, à renvoyer aux seuls textes d'Aristote lui-même. Le traité *De l'âme* est mentionné par le sigle DA, l'*Éthique à Nicomaque*, par le sigle EN et les *Analytiques seconds*, par le sigle AS.

2. DA, I, 2, 404 b 28.

Il convient cependant d'offrir tout aussi immédiatement une précision. La puissance de connaître appartient à tous les animaux et n'est nullement réservée à l'homme : « Tous les animaux, dit Aristote, ont part à une forme de connaissance […], puisqu'ils possèdent la sensibilité »[3]. Précision aujourd'hui triviale, mais qui permet d'identifier la connaissance sensitive comme la connaissance la plus commune et la manifestation la plus commune de la vie, hors la vie végétative, car « c'est la sensibilité qui détermine le genre des animaux »[4].

Classé dans ce genre, l'être humain y présente seulement une différence spécifique. Aristote déclare, par exemple, évoquant cette différence : l'homme est « susceptible de science »[5]. La science est liée à l'intelligence et à la pensée (nous reviendrons tout à l'heure sur la distinction de ces notions)[6]. Et la pensée est également une forme de connaissance, manifestation, quant à elle, de la vie proprement humaine, qu'Aristote donne à l'occasion pour « l'activité de l'âme rationnelle »[7]. Le philosophe insiste, bien entendu, sur les raisons de distinguer entre le sens et l'intelligence[8]. Il est par conséquent naturel que l'interprète, à son tour, soit enclin à présenter sa théorie de la connaissance en y distinguant deux volets, l'un consacré à la sensibilité sous ses différentes formes, l'autre, à l'intelligence et aux notions apparentées. Mais il convient de résister à la tentation, au moins dans un premier temps.

En effet, l'originalité d'Aristote, on le sait depuis toujours, dépasse infiniment l'effort de mettre à part ces deux genres de facultés, lequel effort peut du reste être mis déjà, et plus significativement, au compte de Platon, son maître. L'originalité du disciple, qui assume le principe d'une distinction rigoureuse entre ces deux genres de facultés, se mesure plutôt aux jugements critiques qui permettent, selon lui, de définir leurs rapports étroits chez l'être humain. Car le philosophe, qui insiste sur leur distinction, n'insiste pas moins sur le fait que, chez l'être humain périssable, la connaissance rationnelle ou intellectuelle implique ou, pour mieux dire, intègre la connaissance sensitive. « Ceux des animaux périssables qui sont doués de raisonnement sont en effet, dit-il, doués aussi de tout le reste »[9] : si bien que la connaissance proprement humaine, telle que la conçoit Aristote, ne peut être considérée, ni comprise dans sa nature même, en faisant totalement abstraction de la connaissance sensitive, qu'elle suppose nécessairement.

---

3. *Génération des animaux*, I, 23, 731 a 31-32.
4. *Ibidem*, II, 1, 732 a 12-13.
5. *Topiques*, V, 2, 130 b 8. Cette différence est présentée comme le propre de l'homme.
6. Voir, ci-après, partie 2.
7. EN, I, 6, 1098 a 7.
8. Cf. DA, III, 3, 427 a 17 et suivants.
9. DA, II, 3, 415 a 8-9.

1. Les traits communs à toutes les formes de connaissance

L'impossibilité en question ressort de la conviction aristotélicienne selon laquelle l'intelligence humaine se trouve, au départ, tributaire des sensations. Nous verrons tout à l'heure comment le philosophe peut rendre compte de cette conviction[10]. Signalons d'emblée qu'elle s'oppose à un certain dualisme qu'Aristote reproche en général à la philosophie de Platon. Contrairement à Platon, pour qui les sens sont en somme étrangers à l'intelligence et lui font plutôt sévèrement obstacle, Aristote en effet défend l'idée que l'intelligible à l'homme procède ultimement du sensible auquel il a accès. La sensibilité, dans ces conditions, se trouve réhabilitée, comme la source de l'intelligence. Ce n'est pas sans motif que, par ailleurs, l'appétit universel de savoir, qu'Aristote reconnaît à l'homme, se trouve attesté, selon lui, par le plaisir des sens. Ainsi commence, rappelons-le, la *Métaphysique* : « Tous les hommes désirent naturellement savoir et le signe en est la joie que procurent les sensations »[11].

Le rapport entre ces deux genres de connaissance, l'une sensitive, l'autre intellectuelle, apparaît clairement dans l'analyse que fait Aristote de leurs principes cognitifs respectifs. Cette analyse procède, en effet, exactement de la même façon : à partir du connaissable[12]. Cela implique de surcroît une thèse philosophique de très grande portée, digne, aujourd'hui encore, de méditation : l'intelligible et le sensible ne sont pas vraiment, pour Aristote, deux objets entièrement différents, mais plutôt deux manières différentes d'appréhender, au fond, la même réalité. Quoique différentes, l'intelligence du réel et la sensation du réel sont donc, malgré tout, des opérations qui se ressemblent et cette ressemblance s'observe de multiples façons.

1.1 Capacité de connaître et acte de connaissance

L'on constate d'abord que, pour Aristote, la capacité intellective et la capacité sensitive sont l'une et l'autre des capacités de discernement[13], appliquées au fond au même connaissable. C'est ainsi que l'intelligence, comme le sens, est appellée à distinguer entre le blanc et le noir, parmi les couleurs, et à juger

10. Voir, ci-après, section 2.3.

11. *Métaphysique*, Alpha, 1, 980 a 21-22.

12. Cf. DA, II, 4, 415 a 16-22 : « S'il faut exprimer […] ce qu'est la faculté intellective ou la sensitive […], il faut encore préciser au préalable ce qu'est penser et ce qu'est sentir […] Or dans ce cas, puisqu'on doit, encore avant, avoir une vue de leurs opposés, ce sont ces objets-là qu'on devra déterminer d'abord, pour la même raison, c'est-à-dire […] le sensible et l'intelligible ». Cf. I, 1, 402 b 14-16.

13. Aristote assume ainsi, jusqu'à un certain point, une opinion qu'il tient pour commune : « L'opinion veut que penser et avoir quelque chose à l'esprit, c'est comme avoir une certaine sensation, puisque dans les deux cas, l'âme discerne et connaît quelque chose de la réalité » (DA, III, 3, 427 a 19-21).

de leurs différences[14]. En d'autres termes, connu par le sens ou l'intelligence, le blanc est un objet de discernement et, à ce titre, de jugement.

D'autre part, bien qu'on ne puisse confondre le discernement du sensible et le discernement de l'intelligible, Aristote tient néanmoins que du point de vue ontologique, le sens et la science (dont l'intelligence est le principe) sont également des « relatifs »[15]. Par là, il faut entendre des choses dont on ne peut dire ce qu'elles sont qu'en relation à autre chose, en l'occurrence leurs objets connus ou connaissables. Le sens est en effet sens *de* quelque chose et la science, science *de* quelque chose. La réciproque est vraie et il est par conséquent impossible de dissocier leurs objets respectifs, en tant que tels, de ces facultés, le sensible étant ce qui peut être connu *par* le sens, et le connaissable scientifiquement, ce qui peut l'être *par* la science ou l'intelligence.

Aristote va plus loin. Certes, le potentiellement connaissable de l'une ou l'autre façon est distinct de la faculté de connaître et, donc du sujet possédant cette faculté. Mais devenu réellement connaissable et porté à la connaissance du sujet qui en est affecté en quelque sorte, il s'assimile à lui. Aristote stipule :

> Le sentitif [par exemple, la vue] est potentiellement tel que le sensible déjà réalisé [par exemple, le visible qui apparaît sous la lumière] ; donc […], une fois affecté [dans l'acte de vision], il se trouve assimilé et est tel que lui[16].

Puis, parlant de l'intelligence :

> Si l'opération de l'intelligence se compare à celle du sens, ou bien elle consistera à subir quelque chose sous l'effet de l'intelligible, ou bien elle sera une opération du même genre ; il doit donc y avoir un principe indéterminé [l'intellect passif] capable de recevoir la forme [intelligible.][17] La science méditative et l'objet de cette science sont effet identiques[18].

De tels propos, non ambigus quant à leur portée générale, tendent à présenter la connaissance en acte, aussi bien intellective que sensitive, comme l'assimilation ou l'identification du sujet à l'objet connu. Connaître le monde n'est pas cependant l'appréhender ou se l'approprier ; c'est littéralement prendre sa forme. On vient de le voir à propos de l'acte d'intelligence : celle-ci prend la forme du connaissable[19]. Aristote l'exprime tout aussi clairement à

---

14. L'intelligence, qui saisit le blanc, exprime ainsi sa différence spécifique et la vue, qui perçoit le blanc, juge des differences que présente le sensible qui lui est assujetti : cf. DA, III, 2, 427 b 10.

15. À ce sujet, voir, en particulier, *Catégories*, 7, 6 b 34-36 ; 7 b 22-8 a 12 et *Métaphysique*, Delta, 15, 1020 b 31-32 et 1021 a 29-b 3.

16. DA, II, 5, 418 a 3-6.

17. DA, III, 4, 429 a 13-16.

18. DA, III, 4, 430 a 4-5.

19. Cf. DA, III, 7, 431 b 17 : « L'intelligence qui est en activité s'identifie aux choses qu'elle pense ». Comparez 8, 431 b 21-23.

propos de la sensation : « le sens constitue ce qui est propre à recevoir les formes sensibles, sans la matière »[20]. Ce qui veut dire : sans la possibilité éventuelle qu'a l'objet extérieur d'être autrement et qui n'est pas elle-même sensible. L'idée suggérée est donc en bref que l'acte de connaissance est une « information », au sens strict du terme, opération par laquelle le vivant, homme ou animal, reçoit en lui-même les formes constitutives du monde extérieur.

1.2 Conditions de l'acte cognitif

Il vaut ici la peine de faire remarquer à quelles conditions principales, selon Aristote, la connaissance ainsi entendue est possible.

L'une de ces conditions se trouve du côté du sujet réceptif. Celui-ci, capable d'être informé, doit être, à ce titre, psychologiquement indéterminé. Aristote insiste particulièrement sur cette condition en évoquant ce que la tradition appelle à sa suite « l'intellect patient », lequel, soutient-il, est « sans mélange »[21] et, au fond, n'est aucune réalité connaissable avant de penser[22]. Mais le philosophe donne clairement à comprendre que la même condition vaut aussi pour le sens, lorsque, dans une comparaison fameuse que retiendra la postérité, il le compare à de la cire, susceptible de recevoir une empreinte[23]. L'indétermination peut s'entendre à la lumière du concept de « matière », qui, chez Aristote, recouvre tout ce qui est capable de subir[24]. En effet, comme tout ce qui est matière à quelque chose, ce qui est réceptif au connaissable doit être à la fois dénué de forme et apte, par nature, à épouser la forme déterminée du connu.

La deuxième condition est du côté de l'objet potentiellement connaissable. Celui-ci doit être accessible au sujet, car la connaissance, nous y reviendrons, n'est pas innée d'après Aristote. Objet extérieur, dans le cas du sensible, le connaissable doit donc être en présence du sens[25] ou, si l'on veut, de l'organe sensoriel. Objet intérieur, dans le cas de l'intelligible, il doit aussi être là, c'est-à-dire intériorisé, à la portée de l'intelligence[26].

---

20. DA, II, 12, 424 a 17-19.
21. DA, III, 4, 429 a 15.
22. DA, III, 4, 429 a 18-24 : « Dès lors donc qu'elle saisit tout, l'intelligence doit être nécessairement sans mélange, comme dit Anaxagore, de manière à dominer son objet, c'est-à-dire, de façon à pouvoir connaître. L'interférence de l'étranger crée, en effet, un obstacle et doit faire écran. De sorte qu'elle ne peut même avoir la moindre nature, en dehors de celle qui consiste à être possible. Par conséquent, ce qu'on appelle l'intelligence de l'âme – et par là, j'entends ce qui permet à l'âme de réfléchir et de se faire des pensées – n'est effectivement aucune des réalités avant de penser ».
23. DA, II, 12, 424 a 19-21.
24. Cf. DA, III, 5, 430 a 10-11.
25. Cf. *Topiques*, V, 3, 131 b 21-23.
26. L'intelligible est intériorisé, si l'on peut dire, dans les représentations du sensible : cf. DA, III, 8. Voir plus loin, paragraphe III.c.

Mais cette présence ne suffit pas. Encore faut-il que le potentiellement connaissable le devienne actuellement, sous l'effet d'une cause, pour qu'il y ait connaissance. Ainsi, par exemple, la couleur d'un objet que l'on a sous les yeux ne devient effectivement visible que par l'effet de la lumière[27]. C'est aussi à la lumière qu'Aristote compare cette fois l'intelligence « qui produit » l'intelligible, ce que la tradition appelle « l'intellect actif »[28]. Ces propos célèbres sont d'interprétation très controversée, mais ne laissent aucun doute sur le parallélisme qu'Aristote établit entre les deux modes de connaissance.

Les mêmes propos touchant l'intelligence instruisent aussi sur autre chose que les conditions de la connaissance, que l'on vient d'évoquer brièvement. Ils instruisent sur la nature même de la connaissance. Celle-ci ne peut être en effet réduite à une affection passive du sujet par l'objet connu, même dans le cas de la sensation : « L'activité de sentir s'entend comme l'acte de méditer », dit Aristote[29]. Ce ne serait pas un acte, sinon, mais une espèce de mouvement[30], et la vision d'une couleur, par exemple, serait une simple altération de l'œil qui deviendrait coloré !

1.3 La conscience et la connaissance objective

Ajoutons que l'activité sensorielle ou intellectuelle, comme toute activité, s'accompagne de conscience : « Nous sentons que nous voyons et que nous entendons »[31]. En dehors de cette conscience attachée à l'acte de connaissance, l'âme, du reste, ne se connaît pas proprement elle-même : il n'y a pas de vue de la vue, pas de science de la science, ni d'intelligence de l'intelligence. Mais le sujet se perçoit connaissant quand il connaît. De ce que « nous pouvons sentir que nous sentons et penser que nous pensons »[32], de ce que nous avons ainsi la conscience d'être, Aristote tire des conséquences redoutables sur le plan éthique et même métaphysique, mais pour la théorie de la connaissance, il importe de noter que la conscience en question suppose une certaine unité, dans le sujet connaissant, de tous les actes sensitifs et intellectuels. Elle suppose donc un sujet psychique qu'Aristote se refuse à réellement morceler, au gré de ses capacités cognitives. C'est pourquoi, en particulier, touchant la sensation, il fait état d'un sens « commun », dont participent les cinq sens et qui fait l'unité de ceux-ci[33]. Plus généralement,

27. Cf. DA, II, 7, 418 b 2.
28. Cf. DA, III, 5, 430 a 14-16.
29. DA, II, 5, 417 b 19.
30. Cf. DA, III, 7, 431 a 4-5 : « Manifestement le sensible fait passer le sensitif de son être potentiel à l'être en acte et ce n'est pas une affection, ni une altération ».
31. DA, III, 2, 425 b 12.
32. EN, IX, 9, 1170 a 31-32.
33. Les multiples raisons de poser un sens commun sont envisagées en DA, III, 1 et 2.

l'on peut voir aussi que si les commodités de l'analyse l'engagent à « diviser » l'âme en « parties » et, notamment, en « parties » cognitives, Aristote écarte expressément la tentation d'entendre cette « partition » comme celle qui divise une grandeur[34]. Autrement dit, non seulement l'âme reste une, mais elle est réalisation du même sujet animé[35]. Ce n'est pas l'œil qui voit, mais le sujet par l'œil, et ce n'est pas l'intelligence qui pense, mais le sujet intelligent.

En insistant sur la conscience du sujet connaissant et sur l'acte du sujet en quoi consiste la connaissance, Aristote ne fait pas pour autant de celle-ci une activité purement subjective, étrangère à l'objet réel supposé connu. Sa théorie s'y oppose, qui exige la présence de celui-ci comme une condition de la connaissance. L'activité onirique mise à part, dont Aristote s'efforce de rendre compte par l'analyse de la sensibilité (les rêves sont, dit-il, des images résiduelles des perceptions sensibles)[36], le philosophe s'évertue, au contraire, à placer l'activité cognitive sous la dépendance d'un objet réel connaissable. Non seulement, comme on l'a vu, il soutient que le savoir (ou la science) et la sensation sont strictement corrélatifs de l'objet sensible ou scientifiquement connaissable, mais il fait encore observer qu'à la différence des autres corrélatifs, qui ne peuvent exister qu'ensemble (l'agent, par exemple, suppose nécessairement toujours le patient et réciproquement), l'intelligible ou l'objet de science, ainsi que le sensible, ont une certaine priorité, voire une certaine antériorité, par rapport à l'intelligence, la science ou la sensation[37]. La connaissance, en d'autres termes, est relative au réel, mais le réel n'est pas relatif à la connaissance[38]. Comme l'ont estimé beaucoup d'interprètes, à juste titre semble-t-il, cela range Aristote parmi les adversaires des théories qui rapportent au sujet du jugement les contenus de la connaissance.

1.4 Erreur et vérité

Bien des nuances seraient ici à introduire, car, au passsage, on touche évidemment au problème de la vérité et de l'erreur ou de l'illusion. Mais sur ce point, l'essentiel tient en quelques propositions et la plus significative pourrait être la suivante : Aristote écarte résolument la possibilité de l'erreur dans toute appréhension immédiate du connaissable le plus simple.

C'est ainsi qu'est toujours vraie, selon lui, la saisie de ce qu'il appelle les sensibles « propres » à chaque sens[39]. Par exemple, la vision de telle couleur

34. Cf., notamment, DA, II, 2, 413 b 11-19.
35. Cf. DA, II, 1, 412 b 5-6.
36. Voir, en particulier, *Des rêves*, 3, 461 b 22-462 a 17.
37. Cf. *Catégories*, 7, 7 b 23-8 a 12.
38. Cf. *Métaphysique*, Delta, 15, 1021 a 29-30 : « Le mesurable, le scientifiquement connaissable et le sensible sont dits des relatifs parce qu'autre chose leur est relatif ».
39. Cf. DA, II, 6, 418 a 11-16.

discriminée par l'œil est infaillible et le sujet ne se trompe jamais dans la sensation que ceci est du blanc, bien qu'il puisse évidemment se tromper dans l'attribution (accidentelle) de ce blanc à tel objet, en croyant qu'il appartient à l'objet X, alors qu'il appartient en vérité à l'objet Y. De même, Aristote estime que la saisie, par l'intelligence, d'une chose indivisible dans son essence est toujours vraie[40]. Cette thèse, quoique d'interprétation controversée, est appuyée par un rapprochement explicite avec la vue qui appréhende son objet propre. Saisissant le blanc indivisible dans son essence (comme étant la couleur ayant telle différence spécifique), l'intelligence ne se trompe jamais, bien que le sujet non savant puisse se tromper en faisant du blanc la propriété de tel genre de corps ou de surface, alors qu'elle est, en vérité, la propriété d'un autre genre. Ce que nous appellerions une erreur dans la saisie de l'essence ou de la définition du blanc, passe, aux yeux d'Aristote, pour de l'ignorance, une ignorance pareille à celle du sujet qui ne voit pas le blanc sensible.

Par où l'on peut comprendre, en simplifiant, que l'erreur, pour Aristote, dans l'ordre intelligible comme dans l'ordre sensible, ne prend place au fond que par l'association (ou la dissociation) de deux objets connaissables bien distincts. Elle consiste à associer (ou à dissocier) dans l'âme du sujet connaissant ce qui, dans le réel extérieur à l'âme, est au contraire dissocié (ou associé)[41]. C'est pourquoi le philosophe présente par ailleurs la vérité comme une qualité de l'âme, parfois même comme une qualité morale[42], appréciée dans sa correspondance au réel, plutôt qu'une propriété du réel lui-même. Tout cela, bien entendu, sous réserve que l'âme qui connaît, non seulement en vérité, mais en acte, s'identifie alors formellement, on l'a vu, au réel ; ce qui permet de dire qu'en l'occurrence, elle touche au vrai[43] !

1.5 Le plaisir de connaître

Il n'est pas sans intérêt d'ajouter ici que, selon Aristote, l'acte de connaissance vraie est, à ce titre, un acte qui s'accompagne de plaisir, voire un acte de plaisir. C'est du reste à l'activité cognitive, très précisément, que se rapporte le philosophe pour définir le plaisir lui-même[44]. Parce que l'activité cognitive n'est pas un mouvement (une altération), comme on l'a noté, mais l'expression propre de l'être vivant qu'est l'animal, le plaisir, dont Aristote conteste aussi qu'il soit mouvement (processus de réplétion, par exemple), le plaisir donc n'est en somme, juge-t-il, que la récompense attachée à la perfection de

40. Cf. DA, III, 6, 430 a 26-b 29.
41. Voir, en particulier, *Métaphysique*, Thêta, 10, 1051 b 1-5.
42. Cf. EN, IV, 13, 1127 a 20-b 32.
43. Sur les différentes significations du faux, voir *Métaphysique*, Delta, 29, 1024 b 17-1025 a 13.
44. Dans EN, X, 1-5.

l'acte cognitif. Il survient, comme surcroît à la pure connaissance, lorsque le sujet bien disposé à connaître est en présence d'un objet approprié qu'il saisit[45]. Cela est vrai de la jouissance sensorielle la plus élémentaire, c'est-à-dire tactile, comme de la jouissance la plus sublime, c'est-à-dire intellectuelle.

Voilà donc, brossés à gros traits, les principaux éléments que comporte l'analyse aristotélicienne de la connaissance, intégrée à l'étude de l'âme. On aura remarqué que ce sont là les éléments d'un jugement qui convient ensemble à toutes les formes de connaissance. Ils s'appliquent en effet, de façon au moins analogique, à la sensation et à l'intelligence ; preuve, s'il en était besoin, de l'unité des vues du philosophe à ce propos, elles-mêmes reflet de l'unité que présente l'être humain au sein du vivant.

2. Différences entre le sens et l'intelligence

Cela n'empêche pas Aristote de faire droit à la diversité et, donc, de marquer les différences entre connaissance sensitive, d'une part, et, d'autre part, connaissance intellectuelle, laquelle spécifie l'être humain parmi les êtres vivants ou, plus précisément, les animaux.

2.1 Les deux puissances cognitives

L'une des observations qui frappent quiconque s'efforce de distinguer l'intelligence du sens est que celui-ci, même le sens dit « commun », dépend à l'évidence d'organes corporels, alors qu'au fond, il n'existe, juge Aristote, aucun organe corporel propre à l'intelligence[46]. Ce constat, lorsqu'il est accepté, invite à conclure que, faute d'un instrument qui la mette en communication avec le monde extérieur (sensible), comme c'est le cas des sens, l'intelligence ne peut avoir accès qu'à un monde intérieur à l'âme elle-même. Aristote assume d'une certaine façon pareille conséquence, mais en relevant le défi de montrer que l'intelligible intérieur n'est pas pour autant sans rapport avec le sensible extérieur, dans l'exacte nesure où celui-ci se trouve intériorisé sous forme d'images, nous y reviendrons[47], et donc contient ce que l'intelligence peut saisir du sensible extérieur. Cette thèse constitue sans doute, par ses implications, l'une des plus significatives de l'aristotélisme.

Une autre différence, un peu moins évidente, entre le sens et l'intelligence est que, d'une certaine manière, le sens ne s'acquiert pas, alors que l'intelligence et la science qu'elle permet nécessitent un apprentissage[48]. Les

45. Voir, en particulier, EN, X, 3, 1174 b 31-1175 a 3.
46. Cf. DA, I, 5, 411 b 18-19.
47. Voir, ci-après, paragraphe III.c.
48. Aristote considère bien entendu que la raison appartient naturellement à l'homme en tant qu'espèce (cf. *Ethique à Eudème*, II, 8, 1224 b 29-30), mais aussi que les puissances rationnelles ne viennent aux individus particuliers qu'avec l'âge et sont le fruit de l'éducation.

capacités sensitives, celles de voir et d'entendre, par exemple, sont en effet données à l'animal supérieur, et donc à l'homme, dès la naissance ou peu s'en faut[49]. La capacité de penser, en revanche, demande du temps et, avec cela, l'acquisition d'excellences (Aristote parle de « vertus ») qui ne dépendent pas uniquement de dons naturels, mais principalement d'enseignements distribués, dans la vie sociale, par des congénères[50]. C'est pourquoi, dans la capacité de penser, Aristote insiste pour distinguer rigoureusement entre deux puissances : il y a celle, liée à la nature humaine, qui permet à chacun de devenir savant, moyennant apprentissage, et il y a celle en quoi consiste l'intelligence ou la science du savant lui-même, devenu capable de penser, mais qui ne pense pas toujours effectivement, c'est-à-dire en acte[51]. La première n'est que la seconde en puissance. Mais c'est la seconde, l'état de savant, qu'Aristote situe sur le même pied que la capacité sensitive. Ainsi que le voyant peut voir immédiatement s'il ouvre les yeux, de la même façon, le savant peut penser immédiatement s'il le décide, parce qu'il possède déjà le pensable en lui-même, exactement comme le voyant possède le visible sous son regard.

La différence, c'est que l'œil a tout de même besoin de lumière pour voir, si bien que la vision ne dépend pas totalement du sujet, tandis que le savant possède toujours en lui la lumière, c'est-à-dire un principe actif d'intellection, si bien que l'acte de penser est à son entière discrétion.

Notons enfin que l'intelligence est une, tandis que les sens sont multiples. Mais il convient de ne pas oublier qu'un sens « commun » fait l'unité du sentitif. Il faut donc plutôt noter que la même intelligence appréhende des objets qui correspondent à des sensibles propres à différents sens.

2.2 Les deux genres d'objets connaissables

Voilà pour les distinctions les plus importantes entre les facultés cognitives. Si l'on se place, corrélativement, du point de vue des objets connaissables, l'on doit tout d'abord observer que le sensible est toujours particulier, alors que l'intelligible est toujours universel[52]. La distinction est évidemment d'un enjeu crucial, car elle pose en termes précis le redoutable problème des rap-

49. Cf. DA, II, 5, 417 b 17-18 : « Dès la génération, l'on a déjà le sentir qui correspond à la science ».

50. Cf. EN, II, 1, 1103 a 15-17 : « La vertu intellectuelle doit en grosse partie à l'enseignement de naître et de croître. C'est précisément pourquoi elle a besoin d'expérience et de temps ». Voir aussi *Politique*, VII, 15, 1334 a 15-17.

51. Cf. DA, II, 5, 417 a 26-28 : « Les deux ne sont pas capables de la même façon ; au contraire, le premier, c'est parce que son genre est tel et fournit la matière, tandis que le second, c'est parce qu'il s'agit d'un individu capable à volonté de spéculer à moins d'empêchement extérieur ».

52. Cf. DA, II, 5, 417 b 21-22 et AS, I, 13, 81 b 6-7 ; 31, 87 b 28-30 et 37-88 b 7.

ports entre sensible et intelligible. Si la vue saisit tel blanc particulier et même singulier, l'intelligence qui saisit le blanc en général ne peut en effet avoir pour objet une chose totalement étrangère au sens. C'est pourquoi l'universel blanc, selon Aristote, doit être regardé comme quelque chose de commun à tous les blancs particuliers, susceptibles d'être saisis par la vue[53].

Dans ces conditions, il importe d'ajouter que, pour Aristote, le sensible, dans sa singularité, est proprement indicible ou, si l'on veut, inexprimable. Cela que saisit la vue et que, par exemple, on appelle « blanc » reçoit en fait le nom qui convient à l'universel et désigne ce qui est commun à tous les particuliers semblables d'une certaine façon. Il y a donc place ici pour une tentation nominaliste dans l'interprétation des rapports entre les sensibles et l'intelligible correspondant. Le blanc réputé intelligible, selon cette interprétation, c'est-à-dire l'universel commun serait uniquement le nom attribué à certaines choses particulières que perçoit la vue et qui n'ont donc en commun que ce nom, à la manière des choses qu'Aristote appelle par ailleurs « homonymes » ou équivoques[54]. Pareille interprétation est séduisante, parce qu'elle pose que le réel réside dans la multiplicité des objets sensibles et qu'elle prend ainsi le contrepied d'un certain platonisme, pour lequel cette multiplicité sensible n'est, au contraire, que l'image illusoire d'un réel de nature intelligible (l'Idée).

Mais Aristote ne cède pas à la tentation nominaliste, malgré sa résistance à l'idéalisme platonicien. Il accorde que le particulier sensible est non seulement inexprimable, mais indéfinissable[55]. Cependant, il soutient que l'universel commun se trouve spécifié, en chaque individualité sensible, par une même forme essentielle, accessible seulement à l'intelligence qui peut ainsi la définir[56]. Cette position « essentialiste » ne s'accommode pas du dogme platonicien, parce qu'Aristote, dans une argumentation mille fois répétée, refuse la « séparation » de la forme intelligible[57]. Il n'y a pas de blanc intelligible « séparé », c'est-à-dire de blancheur en dehors des objets sensibles dits blancs.

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner les multiples arguments qui fondent cette thèse, ni ses implications métaphysiques. Il suffit d'en prendre la mesure pour ce qui regarde la théorie de la connaissance. Elle suppose, on

53. Sur le statut de l'universel, voir notamment *Métaphysique*, Zêta, 13, 1038 b 11-12 : « L'universel est commun, car on appelle universel ce qui appartient naturellement à plusieurs choses ».

54. Sur l'équivocité, voir *Catégories*, 1, 1 a 1-6.

55. Même lorsqu'il a un nom propre (Socrate ou Callias), l'individu particulier est un composé de matière et de forme ; or ni la matière, ni ses parties n'entrent dans la définition, qui énonce seulement les parties de la forme : cf. *Métaphysique*, Zêta, 10, 1035 a 18-21.

56. Cf. *Métaphysique*, Zêta, 11, 1036 b 3-4 : « Par exemple, la forme de l'homme apparaît toujours dans la chair, dans les os et les parties semblables ».

57. Voir, en particulier, *Métaphysique*, Alpha, 9, 990 b 1 et suivants.

vient de le voir, qu'à une multiplicité d'objets sensibles de même genre correspond un seul objet intelligible, qui est leur essence même, partagée en commun. Mais elle suppose aussi, par ailleurs, que chaque forme *sensible*, saisissable ici et maintenant dans le monde extérieur, soit, elle, une réalité fugace et corruptible : telle forme blanche, qu'un sujet voyant aperçoit un instant dans la lumière, peut disparaître à l'instant qui suit. En revanche, la forme *intelligible* du blanc est, pour sa part, éternelle : nécessairement constitutive de tout ce qui est blanc, elle est saisie par l'intelligence hors du temps, comme immuable[58]. C'est en raison de cette éternité de l'intelligible à la portée de la connaissance humaine qu'Aristote fait de l'intelligence elle-même, identifiable à son objet dans l'acte cognitif, quelque chose d'éternel[59] et, partant, quelque chose de divin en nous[60].

En résumé, la thèse qu'Aristote défend veut que le sujet intelligent soit capable de concevoir en lui-même, c'est-à-dire en son âme, les formes éternelles, constitutives de tous les objets extérieurs dont sa propre sensibilité perçoit fugacement les formes sensibles, elles-mêmes corruptibles.

2.3 Du sens à l'intelligence : mémoire, imagination et expérience

De manière à expliquer cette capacité d'intellection, opérant au départ de la sensibilité, Aristote prend en compte d'autres capacités psychiques, qui sont aussi attribuables aux animaux supérieurs, proches de l'homme. La première est la mémoire, avec (ce qui n'est pas la même chose) la réminiscence, longuement analysées, l'une et l'autre, dans un petit opuscule[61]. La mémoire, en effet, permet de conserver dans l'âme chacune des formes sensibles qui lui ont été accessibles dans les actes de perception. Alors même que ces actes sont passés, qu'on ne perçoit effectivement plus rien et que les objets sensibles eux-mêmes ont disparu ou, du moins, ne sont plus perceptibles, leurs formes, une fois perçues, restent présentes en nous, à l'état latent[62]. La réminiscence, de son côté, consiste à en reprendre acte en quelque sorte, par remémorisation, à la faveur, par exemple, de nouvelles perceptions ou par association de formes semblables[63]. Mémoire et réminiscence garantissent, l'une, la conservation, l'autre, la réactualisation des sensations passées. Grâce à elles, le passé connu sensitivement se trouve intégré à l'âme du sujet, dont il constitue l'expérience cognitive.

---

58. L'éternité est ainsi l'attribut de tout ce qui est nécessaire ou nécessairement vrai (objet de la science) : cf., en particulier, *Génération et corruption*, III, 11, 338 a 1.

59. Cf. DA, III, 5, 430 a 22-23.

60. Cf. EN, X, 7, 1177 a 13-16.

61. *De la mémoire et de la réminiscence*, 449 b 4-453 b 11.

62. La mémoire des intelligibles, pour sa part, ne va pas sans affection du sens commun : cf. *De la mémoire*, 450 a 12-15.

63. Sur le « mouvement » en question, voir *De la mémoire*, 451 b 10 et suivants.

Entre aussi en jeu l'imagination ou la représentation, qu'Aristote regarde comme une sorte de trait d'union entre la sensation et la pensée, là où celle-ci existe, c'est-à-dire chez l'homme. « Pas d'imagination sans le sens, dit-il, et sans elle, pas de pensée »[64]. Telle qu'Aristote la conçoit, l'imagination n'est pas réservée à l'homme[65]. Partagée par plusieurs animaux qui se déplacent, elle permet très précisément d'associer à quelque sujet imperceptible les sensibles propres qu'on perçoit infailliblement et aussi de lui assigner des sensibles communs, tels que le mouvement et la grandeur. C'est pourquoi, soit dit au passage, la représentation risque d'être trompeuse, car elle prétend reconstituer, sous forme d'images, la complexité du réel sensible, perçu fragmentairement sous différents aspects, au gré de la diversité des sens. Mais peu importe ici. Ce qui importe plutôt, c'est de comprendre que, pour Aristote, la mémoire ne conserve pas seulement des fragments ou des aspects du sensible (le souvenir de quelque blanc, par exemple, ou celui d'un bruit quelconque), mais aussi la représentation globale et complexe que l'imagination a reconstituée à partir d'eux (celle d'un sujet blanc, vivant, plus ou moins grand, qui s'éloigne à grand bruit…). Ce sont de telles images, renouvelées par des perceptions semblables, qui constituent, pour l'essentiel, l'expérience cognitive du sujet, conservée en mémoire.

Ce sont ces mêmes images qui constituent par ailleurs la base de la pensée humaine. On ne peut penser sans représentations imagées, soutient Aristote, parce que l'intelligence, propre à l'homme, « saisit les formes immanentes aux représentations »[66]. Et par « formes », il entend, très précisément, ces universels, communs à plusieurs individus déterminés spécifiquement. Dans la représentation sensible (par exemple de l'homme en général), il y a, en effet, une part d'indétermination, c'est-à-dire de « matière », au sens aristotélicien du terme : l'homme apparaît d'abord comme *un certain* animal, où l'intelligence saisit ensuite la différence spécifique qui permet d'y reconnaître la forme proprement humaine.

Un chapitre célèbre[67], mais d'interprétation délicate, décrit par ailleurs, sous le nom d'« intellection » (on traduit souvent « intuition »), le processus de remontée vers l'universel intelligible, qui fournit à toute science ses principes. Les obscurités de détail que présente ce chapitre n'empêchent pas le lecteur de voir que le cheminement décrit d'étape en étape trouve son point de départ dans la perception sensitive la plus élémentaire. C'est un cheminement qui permet à l'homme, selon Aristote, de découvrir ultimement comme

64. DA, III, 3, 427 b 15-16.

65. Sa particularité, chez l'homme (animal rationnel), est d'être délibérative : cf. DA, III, 11, 434 a 5-7.

66. DA, III, 7, 431 b 2.

67. AS, II, 19 (en entier).

intelligible le monde extérieur qui se présente d'abord à lui dans la sensation. Ce que l'intelligence découvre ainsi, ce sont les causes formelles du monde, les raisons pour lesquelles il est toujours ainsi et jamais autrement.

L'importance de l'expérience dans cette affaire n'est pas négligeable. L'expérience est en effet constituée d'une multiplicité de souvenirs, c'est-à-dire de multiples perceptions sensibles enregistrées[68]. Bien que chaque perception contienne la matière d'un universel conceptualisable (l'unique vision du blanc contient la forme intelligible du blanc), cet universel n'est souvent conceptualisable qu'au prix de plusieurs perceptions sensibles semblables qui laissent apparaître l'image d'un certain genre de chose. C'est éminemment vrai dans le cas des objets naturels complexes, les animaux par exemple, qu'on ne peut, sans cela, se représenter de manière adéquate, car l'imagination exige d'être souvent rectifiée pour offrir à la pensée une image correspondant à la réalité. C'est pourquoi, parmi les sciences, Aristote observe que la science naturelle réclame beaucoup d'expérience et donc beaucoup de temps pour son apprentissage. Mais il ne tient pas le même langage à propos des mathématiques. Il conçoit bien, au contraire, l'existence de très jeunes savants en ce domaine[69]. C'est que, selon lui, l'intelligence des formes mathématiques fait précisément abstraction de tout ce qui, dans la nature, n'est pas grandeur et plus généralement quantité. Or la vision d'un seul tracé linéaire qui sépare deux couleurs suffit à donner l'image exacte d'où l'intelligence peut tirer sans effort la notion de ligne. L'expérience de multiples perceptions sensibles n'est pas, à cet égard, nécessaire.

Mais toutes les sciences obéissent, au départ, à la même exigence fondamentale et, donc, la science en général exige en permanence l'expérience du sensible. C'est la raison pour laquelle, refusant l'innéisme des idées, Aristote garde malgré tout la conviction que la connaissance humaine procède invariablement du déjà connu vers le mieux connu. Cela signifie qu'elle procède du sensible vers l'intelligible, que l'intellection suppose déjà la sensation et qu'elle procure une connaissance supérieure de cela-même qui est d'abord senti.

3. Analyse de la pensée

C'est en vertu du même principe en quelque sorte que le philosophe distingue aussi, dans la pensée en général, entre l'intelligence au sens strict (que certains interprètes appellent « intuitive ») et la science, toujours au sens strict (que certains appellent l'intelligence « discursive »). Les deux

68. AS, II, 19, 100 a 4-6.
69. Sur tout ceci, voir EN, VI, 9, 1142 a 11-20.

participent d'une même puissance cognitive, proprement humaine, mais l'intelligence et la science, on l'a vu, sont des dispositions acquises. Or ces dispositions, qu'Aristote appelle « états » ou « vertus », ne sont pas acquises de la même façon, parce qu'elles correspondent en fait à deux opérations distinctes, qu'on ne peut confondre et dont l'une nécessite obligatoirement l'autre. La science proprement dite est en effet, pour Aristote, une vertu intellectuelle qui permet de démontrer[70]. Son opération, autrement dit, est le fameux raisonnement « apodictique » qu'on désigne habituellement sous le nom de « syllogisme » et dont le logicien, comme on sait, a défini les règles formelles de manière très détaillée[71]. Or selon le principe qu'on a dit, tout syllogisme procède du déjà connu (ce sont les prémisses du raisonnement) vers un moins connu, dont on établit la nécessité (c'est la conclusion). Mais évidemment, la démonstration de tout n'est pas possible et, donc, la science, qui ne peut tout démontrer, est tributaire au départ de connaissances parfaitement indémontrables, qui sont les principes premiers du savoir scientifique. C'est pourquoi il faut distinguer de la connaissance scientifique elle-même, qui démontre, l'intelligence qui lui fournit, sans démonstration, les principes vrais sur lesquels elle repose en définitive[72].

3.1 La connaissance des principes

La nature de la connaissance intellectuelle appropriée à la saisie des principes premiers de chaque science a soulevé, chez les interprètes, plusieurs questions. Et cela, du fait qu'ils sont réputés à la fois premiers et vrais, par définition en quelque sorte[73].

De tels principes indémontrables, propres à chaque science, sont-ils réellement premiers ? Et si oui, chacune des sciences, exonérée au départ de l'exigence même dont elle se réclame (la démonstration), n'est-elle pas d'une certaine façon hypothétique ? Aristote admet tout cela implicitement, de manière à ne pas ruiner logiquement la possibilté de la science. Il observe en effet qu'on ne peut, sans absurdité, remonter à l'infini dans l'exigence de la démonstration et que, dans cette remontée, il faut « s'arrêter » à quelque certitude première, non démontrable, sous peine de ne pouvoir rien démontrer du tout[74]. Cependant, il ne s'en tient pas là. Il soutient aussi par ailleurs que toutes les sciences assument au fond les mêmes « axiomes » communs

70. Cf., notamment, EN, VI, 6, 1140 b 31-33.

71. C'est l'objet des *Analytiques premiers* (en deux livres).

72. Cf. EN, VI, 6, 1140 b 34-1141 a 8. L'union de l'intelligence et de la science constitue ce qu'Aristote appelle la sagesse.

73. Cf. AS, I, 2, 71 b 19-22.

74. Cf. AS, I, 3, 72 b 11-14. Aristote reconnaît cependant que les principes de certaines sciences subordonnées peuvent être démontrés par une science supérieure (cf. AS, I, 9, en entier).

(tels que le principe de non-contradiction ou celui du tiers exclu), qui garantissent la rationalité immanente à chaque science et dont on peut assurer dialectiquement qu'ils sont recevables[75].

Mais enfin, de leur côté, les principes premiers de chaque science particulière ou sectorielle, saisis comme évidents par l'intelligence dite intuitive, ne laissent-elles réellement aucune place à l'erreur ? La question se pose, parce qu'il semble bien que de tels principes doivent se présenter sous la forme de propositions déclaratives, qui est celle des prémisses du raisonnement scientifique. Or la proposition déclarative associe deux choses, un sujet et un attribut, et peut, de ce fait, on l'a vu, être vraie ou fausse, contrairement à la saisie intellective des simples, à laquelle Aristote reconnaît l'infaillibilité, comme à la saisie des sensibles propres.

Les interprètes, le plus souvent, règlent le problème en supposant, et c'est le plus probable, qu'Aristote conçoit la saisie intellective des premiers principes de chaque science sectorielle comme celle qui permet la définition des objets élémentaires de la science en question. Certes, la proposition définitoire d'un objet élémentaire, comme toute définition, contient grammaticalement un attribut et un sujet, mais l'attribut, dans la définition, dit strictement ce qu'est le sujet lui-même, sans plus[76]. La connaissance qu'elle exprime de la sorte est donc celle d'une chose unique, non celle qui permet de conférer quelque chose à autre chose. Et si l'attribut lui-même, dans une définition canonique, s'analyse en genre et différence spécifique[77], le genre n'est que la matière déterminée par la différence pour constituer le sujet[78].

Si les principes de la science sont de l'ordre de la définition, l'on s'explique aussi, dans ces conditions, que pour Aristote, la définition ne se démontre pas de manière stricte[79] et, donc, échappe au fond à la science, qui est, par nature, démonstrative. La science en effet se borne à pouvoir démontrer seulement certains attributs qui n'entrent pas dans la définition du sujet, mais se déduisent de cette définition. Ce sont des attributs qu'Aristote appelle nécessaires, par opposition aux accidents, lesquels peuvent ou non, fortuitement, appartenir à un sujet[80].

---

75. Pour cette demonstration dialectique, voir *Métaphysique*, Gamma, 3, 1005 a 19. Le statut de la dialectique (qui permet de raisonner sur tout à partir d'opinions reçues) est lui-même expliqué dans *Topiques* (spécialement, livre I).

76. Cf. *Topiques*, I, 5, 101 b 38 ; 8, 103 b 7-9.

77. Cf. *Topiques*, I, 8, 103 b 15-16.

78. Cf. *Métaphysique*, Zêta, 12, 1038 a 5-9.

79. Cf. AS, II, 4, 91 a 12. En fait, l'essence ne peut être prouvée que par ce qu'Aristote appelle un syllogisme hypothétique.

80. Plus généralement, Aristote soutient qu'il n'y a pas de connaissance démonstrative de ce qui relève du hasard : cf. AS, I, 30 87 b 18-19.

3.2 La connaissance scientifique ou démonstrative

Examiner le détail de toutes ces convictions nous entraînerait trop loin, en dehors de notre propos. Mais l'on doit mettre en lumière la conviction selon laquelle la connaissance scientifique elle-même répond, selon Aristote, à l'exigence d'une connaissance vraie, différente d'une autre connaissance vraie, mais non scientifique, ni d'ordre intuitif comme l'est une définition principielle évidente.

Que la connaissance scientifique ne soit pas seulement rationnelle, dès lors qu'elle repose ultimement sur des principes vrais, cela va de soi. Mais rappelons que la démonstration, pour sa part, n'a qu'un propos : garantir la nécessité d'une conclusion[81]. Or la proposition en quoi consiste celle-ci (Y appartient à X) peut parfaitement exprimer une connaissance vraie, mais non scientifique. Autrement dit, elle peut faire l'objet d'une simple opinion[82], éventuellement ancrée dans une conviction solide, largement partagée et à ce titre éminemment probable, comme celles dont on doit se contenter dans les domaines des interrogations trop universelles pour faire l'objet d'une science particulière. Mais une opinion probable n'est jamais une connaissance scientifique pour ceux qui la partagent, même s'ils en sont fermement convaincus. Et il en va de même de l'opinion vraie. Entre l'opinion vraie, qui porte sur quelque objet universel à la portée de la science, et la connaissance scientifique elle-même, il y a cette différence capitale que par la première on se borne à savoir ou, pour mieux dire, à constater « un fait », tandis que par la seconde on prétend aussi savoir « le pourquoi » de pareil fait (pourquoi Y appartient à X). L'importance de cette différence pour une théorie de la connaissance est donc immédiatement évidente. Puisqu'elle prétend répondre à la question de savoir pourquoi telle chose est nécessairement vraie, seule la connaissance scientifique est une connaissance causale.

Dans ces conditions, la forme du raisonnement syllogistique, qui est celle de la démonstration, se trouve être révélatrice de la cause du savoir scientifique exprimé dans la conclusion. Car c'est le « moyen » terme, celui qu'ont en commun les prémisses de cette conclusion, qui apporte la cause recherchée[83]. À qui considère en effet l'inférence classique : « Si B appartient à tout A, et C à tout B, dès lors, nécessairement, C appartient à tout A »[84], il apparaît que la raison pour laquelle, en conclusion, « C appartient à tout A » est bel et bien B, le moyen terme entre les extrêmes A et C, dès lors que, d'une part, il appartient à tout A et que, d'autre part, C lui appartient toujours.

81. Cf. AS, I, 8, 75 b 21.
82. Cf. AS, I, 33, 88 b 30 et suivants.
83. Cf. AS, II, 11, 94 a 24 et 18, 99 b 9 (sur la cause prochaine).
84. Syllogisme parfait de la première figure, selon *Analytiques premiers*, I, 4, 25 b 39.

Illustration triviale : « Le citron préserve du scorbut, parce qu'il contient la vitamine qui a cette propriété ». Ce qui donne en forme syllogistique : « Si le citron contient la vitamine C et que cette vitamine préserve du sorbut, alors nécessairement, le citron préserve du scorbut ». Cette conclusion, coupée de ses prémisses, est un « fait » avéré, et les marins, par expérience (mais par expérience seulement) connaissaient ce fait bien avant qu'on ne l'explique, en l'occurrence par la présence, dans le citron, d'une vitamine aux propriétés prophylactiques. Cependant, tirée de prémisses qui en indiquent la cause, la conclusion exprime une connaissance scientifique, laquelle justifie, comme nécessaire, une certaine attribution sans cela simplement constatable.

Par où l'on voit que, nécessaire à la pensée, comme on l'a dit, l'expérience ne suffit pas à la pensée scientifique, parce qu'en dehors de l'appréhension des premiers principes (définitionnels), s'il s'agit d'attribuer une propriété à un sujet, elle ne conduit qu'à une simple opinion personnelle. En effet, une connaissance ou une pensée est scientifique si, et seulement si elle procède d'une raison démonstrative. La supériorité d'une connaissance de cet ordre est évidente, puisqu'elle suppose connues, non seulement l'appartenance d'un attribut à un sujet, mais aussi, plus profondément, la raison qui, dans ce sujet, exclut que pareille appartenance soit accidentelle.

3.3 Les sciences productive et exécutive

Tout ce qu'on vient d'observer à propos de la science telle que l'entend Aristote concerne seulement la science proprement dite, cette simple vertu intellectuelle que le philosophe appelle « théorétique », parce que sa seule fonction est de voir ou de contempler les choses, c'est-à-dire de les connaître sans plus. Elle donne la possibilité d'examiner universellement, en les expliquant, des objets ayant en eux-mêmes leur principe d'être ou de mouvement (par exemple les animaux, dans le cas des sciences naturelles).

Mais Aristote fait aussi une place, par ailleurs, à d'autres sciences, plus volontiers considérées sous le nom d'arts ou de techniques, qu'il appelle, les unes, exécutives (ou « pratiques »), les autres, productives (ou « poiétiques »)[85]. Ce sont également des formes de vertus intellectuelles, mais totalement distinctes des sciences théorétiques, parce qu'elles sont indissolublement liées au désir et à la poursuite d'une fin qui n'est pas la connaissance elle-même, mais l'action ou la production. De ce fait, elles considèrent des objets ayant leur principe d'être ou de mouvement, non pas en eux-mêmes, mais

85. Cf. *Topiques*, VI, 6, 145 a 15-18. L'appellation de « science » est ici analogique, sinon métaphorique ; elle repose sur la ressemblance entre démonstration et délibération et entre les principes de la démonstration et ceux de la délibération : cf. *Ethique à Eudème*, II, 11, 1227 b 28-30.

dans le sujet connaissant, qui cherche précisément à les exécuter ou à les produire[86]. L'exécutable et le productible sont alors ce que la science permet de connaître.

La vertu intellectuelle de qui sait faire ceci ou cela, agir ou produire, est une science, on le comprend, dans la mesure où elle permet de saisir universellement les genres de choses à exécuter ou à produire : les bonnes actions ou les actions justes, par exemple, dans le cas de la science politique, ou les stratégies victorieuses, dans le cas de la science militaire. Mais cette vertu ne s'exerce proprement que dans l'exécution et la production de choses particulières, celles-là que commandent des besoins autres que la connaissance en général[87]. Elle ne mérite son nom qu'à cette condition. Le médecin qui ne saurait guérir personne en particulier ne serait pas un véritable médecin. Par conséquent, la fonction d'une science exécutive ou productive est de permettre, par l'intelligence de ce qu'il faut faire en général, de réaliser correctement ce qui est souhaitable ici et maintemant, dans les circonstances particulières que les sens donnent à connaître.

Les rapports entre l'intelligible universel et le sensible particulier, tels que les conçoit Aristote, aident à comprendre ici que la science exécutive ou productive permet de saisir, dans le général, la cause formelle du particulier qu'elle met en œuvre et qui tombe sous le sens[88]. Comme toute science, elle procède évidemment du sens (*via* l'imagination) et tire de l'expérience la connaissance de l'exécutable ou du productible en général, mais puisqu'elle permet d'agir ou de produire en connaissance de cause, elle retourne au sens en quelque sorte[89], le savant étant ici celui qui reconnaît dans le particulier sensible qu'il exécute ou produit ce qu'il sait devoir faire.

Ceci distingue d'ailleurs la vertu intellectuelle en question du simple savoir-faire empirique, exactement comme la connaissance scientifique déduite de prémisses expliquant le « pourquoi » se distingue d'une connaissance empirique du « fait » énoncé dans la conclusion. Ainsi, par expérience, un individu peut parfaitement réussir dans la production de quelque chose, rendre la santé à un malade par exemple, sans pour autant être savant dans son domaine, en l'occurrence être médecin[90]. Mais à la différence du guérisseur expérimenté, le médecin qui possède la science de guérir sait non

86. Ainsi, la médecine, qui vise à produire la santé, cherche à savoir ce qui est sain : cf. EN, I, 1, 1094 a 8 ; VI, 11, 1143 a 3.

87. Voir, à ce sujet, ce que dit Aristote de la sagacité, en EN, VI, 8, 1141 b 12-16.

88. L'opération se présente comme un « syllogisme pratique » : cf., notamment, EN, VI, 13, 1144 b 21-22.

89. La seconde prémisse du syllogisme pratique est, dit Aristote, sous l'empire du sens : cf. EN, VII, 5, 1147 a 26.

90. Cf. EN, VI, 8, 1141 b 16-18.

seulement soigner de telle façon, mais aussi pourquoi il faut soigner de cette façon[91]. Dans ces conditions, il est donc le seul en mesure de pouvoir rendre compte, par quelque raison nécessaire, de ses propres opérations.

Il importe d'ajouter que le productible ou l'exécutable n'est pas seulement un objet de connaissance. Il est également et même avant tout un désirable[92]. C'est la raison pour laquelle on cherche à l'exécuter ou à le produire, parce qu'il est un bien. Les sciences exécutives ou productives sont de ce fait indissociables du désir et du désirable. Ce qu'elles permettent de connaître, d'exécuter ou de produire, ce n'est pas indifféremment tout ce qu'on peut faire, c'est au contraire ce qui est désirable et bon. Bref, les sciences de ce genre sont celles du bien[93].

3.4 La sagacité

Ces considérations sont d'une importance particulière pour comprendre la distinction que fait Aristote entre science productive et science exécutive. Celle-ci, pour Aristote, permet en effet d'exécuter une action bonne et désirable, alors que celle-là permet de produire quelque-chose de bon et de désirable. Or la production de quelque chose est une opération qu'on peut distinguer du produit lui-même et qui trouve sa fin dans la chose produite, tandis que l'action est une activité qui contient en elle-même sa propre fin et n'implique donc, en dehors d'elle-même, aucun produit qui la justifie[94]. À la différence d'une opération médicale, qui relève de la science productive et trouve sa fin dans la santé qu'elle produit, une action courageuse par exemple n'a donc de fin qu'en elle-même, comme expression du sujet courageux[95]. Elle relève d'une science exécutive, c'est-à-dire d'une vertu intellectuelle qu'Aristote appelle « sagacité »[96], parce que savoir être courageux est en soi un bien. Ainsi, la notion de science productive recouvre toutes les sortes de savoir techniques ou artistiques[97], alors que la notion de science exécutive correspond au savoir qui préside à la moralité.

---

91. Cf. *Métaphysique*, Alpha, 2, 982 b 4-6, où la connaissance du pourquoi, c'est-à-dire du bien au sens le plus universel, est donné pour un trait de la sagesse.

92. Cf. DA, III, 10, 433 a 9-30.

93. Cf. EN, I, 1, 1094 a 18 et suivants, où toutes ces sciences sont subordonnées à la politique.

94. C'est pourquoi, selon Aristote, la vie elle-même est action, non production : cf. *Politique*, I, 4, 1254 a 7.

95. Cf. EN, III, 10, 1115 b 23-24 : « C'est parce que c'est beau que le courageux affronte les périls et exécute les actes de courage ».

96. Pour la definition de cette vertu intellectuelle (qu'on appelle traditionnellement la prudence), voir EN, VI, 5, 1140 b 4-7 et 20-21.

97. Cf. EN, VI, 4, 1140 a 1 et suivants.

Le statut « scientifique » qu'Aristote reconnaît à la sagacité éclaire l'intellectualisme de sa théorie morale, selon laquelle être moralement bon dépend en partie de l'intelligence. Mais il faut, ici encore, distinguer, dans la sagacité, entre l'habileté purement intellectuelle qui consiste à trouver les moyens particuliers d'être bon, et d'autre part l'intelligence du bien lui-même[98]. Celle-ci est l'équivalent de l'intelligence des premiers principes de la science (théorétique), tandis que l'habileté est l'équivalent de la science démonstrative elle-même et repose donc sur l'intelligence du bien pour s'exercer dans le bon sens, sous peine d'être une habileté indifférente à toute morale. Sans habileté, l'individu de bonnes mœurs reste, en effet, incapable de trouver l'action qu'il doit exécuter. Mais sans l'intelligence qui lui donne le sens du bien, l'homme habile est en réalité amoral, capable du mal comme du bien indifféremment. C'est pourquoi la sagacité repose d'abord sur cette forme d'intelligence qui saisit véritablement le bien comme principe (et fin) de toute action[99].

Or cette saisie n'est pas une affaire de simple intelligence, mais aussi de désir correctement orienté. D'où l'extrême insistance que met Aristote à faire remarquer que la sagacité, vertu intellectuelle et science exécutive, n'existe pas sans la vertu morale, vertu du caractère qui, elle, ne doit rien à l'intelligence, mais tout aux bonnes habitudes[100]. C'est elle, au contraire, qui permet à l'intelligence d'être orientée vers le bien et donc de saisir partout et toujours la fin bonne dont l'habileté fournit les moyens[101]. En un mot, elle permet de connaître comme désirable ce qui est vertueux et pas autre chose. L'intellectualisme d'Aristote est donc d'un type particulier dès lors que, pour lui, l'intelligence du bien en général et son habile découverte dans l'action particulière, par mode de délibération, sont conditionnées par la vertu morale.

Cela dit, la sagacité qui accompagne la vertu morale n'est évidemment pas rien. Sans elle, en effet, l'individu, non seulement naturellement courageux, mais exercé au courage par l'habitude du danger soutenu vaillamment, serait un sujet incapable de rendre compte en raison de sa conduite vertueuse. Ce sujet saurait sans doute, par expérience, agir de façon courageuse dans telle ou telle circonstance, mais sans reconnaître dans ce genre d'action vertueuse le bien ultime qui donne sens à sa vie et qu'il désire pour cette raison même. Car en définitive, la sagacité qui accompagne la vertu morale est la vertu intellectuelle qui permet de reconnaître dans l'exercice de celle-ci le seul bien qui n'a pas d'autre fin que lui-même.

98. Sur cette distinction, voir EN, VI, 13, 1144 a 23-b 1.
99. Cf. EN, VI, 10, 1142 b 32-33.
100. Cf. EN, X, 8, 1178 a 16-19.
101. Cf. *Ethique à Eudème*, II, 11, 1227 b 19-36.

Ceci nous éloigne un peu des considérations relatives à la théorie aristotélicienne de la connaissance, mais non sans nous permettre de constater que, pour Aristote, le bien est affaire de connaissance en même temps que de désir. Une affaire où l'intelligence orientée par le désir droit nous met en présence du bien universel et où l'habileté délibérative, l'analogue de la démonstration, opère ainsi à partir d'un principe premier qui est, en l'occurrence, la fin ultime de la vie. C'est d'ailleurs parce que, même liées au désir dans l'action, ces opérations de la pensée ressemblent aux opérations de la pensée pure dans la méditation, qu'Aristote attribue à l'activité sagace quelque chose du prix qu'il attribue à l'activité purement intellectuelle du sage ou du philosophe[102].

✦

C'est le moment de rappeler en conclusion ce que nous observions en commençant, à savoir que la connaissance, pour Aristote, est la manifestation de la vie. L'activité de la pensée, sous toutes ses formes (méditative, productive ou exécutive), est donc, à ses yeux, la manifestation de la vie proprement humaine. Cette vision de l'homme érige l'être humain au dessus de la nature, mais ne l'en retranche pas. C'est trop peu dire en effet que la pensée, selon Aristote, s'enracine dans le sensible, car l'intelligence, d'après lui, découvre dans son objet propre ce qu'il y a de permanent et d'éternel au sein du sensible lui-même.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

I. Littérature primaire

Les nombreuses œuvres du *Corpus Aristotelicum* sont répertoriées dans R. Bodéüs, *Aristote. Une philosophie en quête de savoir*, Paris, Vrin, 2002, p. 249-272, avec, pour chacune, la référence à l'édition critique (en grec) recommandable et celle des traductions françaises aujourd'hui les plus usuelles. Les trois ouvrages les plus fréquemment cités dans l'exposé qui précède sont :

1. *Analytiques Seconds* (= AS). Édition critique : *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, texte révisé, introduit et commenté par W. D. Ross, Oxford, OCL, 1949. Traduction française : Aristote. *Organon. I : Les Seconds Analytiques*, avec notes, par J. Tricot, nouvelle édition, Paris, Vrin, 1962.
2. *De l'âme* (= DA). Édition critique : *De anima*, édité, introduit et commenté par W. D. Ross, Oxford, OCT, 1961. Traductions françaises : *De l'âme*, traduction inédite, présentation, notes et bibliographie par Richard Bodéüs, Paris, Garnier-Flammarion, 1993 ; *De l'âme*, traduit du grec par Pierre Thillet, édition établie, présentée et annotée par Pierre Thillet, Paris, Gallimard (Folio essais), 2005.

102. Cf. EN, X, 8, 1178 b 24-32.

3. *Éthique à Nicomaque* (= EN). Édition critique : *Aristotelis Ethica Nicomachea*, édité par F. Susemihl et O. Appelt, 3e éd., Leipzig, BT, 1912. Traduction française : *Éthique à Nicomaque*, traduction, présentation, notes et bibliographie par Richard Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 2004.

II. Littérature secondaire

1. Ouvrages généraux

Durrant, M., sous la dir. de [1993], *Aristotle's* De anima *in focus*, Londres et New York, Routledge.

Nussbaum, M. C. et Rorty, A. O., sous la dir. de [1992], *Essays on Aristotle's* De anima, Oxford, Clarendon Press.

Romeyer-Dherbey, G., sous la dir. de [1996], *Corps et âme : Sur le* De anima *d'Aristote,* Paris, Vrin.

2. Études spécialisées

2.1 Sur l'âme en général

Busche, H. [2001], *Die Seele als System : Aristoteles' Wissenschaft von der Psyche*, Hambourg, Felix Meiner.

Rossitto, C., sous la dir. de [2011], *La psychologie d'Aristote*, Bruxelles, Ousia ; Paris, Vrin.

2.2 Sur la perception par les sens

Bradshaw, D. H. [1997], « Aristotle on Perception : the Dual-Logos Theory », *Apeiron*, 30, p. 143-161.

Brunschwig, J. [1991], « Les multiples chemins aristotéliciens de la sensation commune », *Revue de métaphysique et de morale*, 96, p. 455-474.

Everson, S. [1997], *Aristotle on Perception*, Oxford, Clarendon Press.

Johansen, T. K. [1997], *Aristotle on the Sense-Organs*, Cambridge et New York, Cambridge University Press.

Modrak, D. K. W. [1987], *Aristotle. The Power of Perception*, Chicago, University of Chicago Press.

Slakey, T. [1961], « Aristotle on sense perception », *Philosophical Review*, 70, p. 470-484.

2.3 Sur l'imagination

Caston, V. [1997], « Pourquoi Aristote a besoin de l'imagination », *Études Philosophiques*, 1, p. 3-39.

Labarrière, J.-L. [2004], *Langage, vie politique et mouvement des animaux. Études aristotéliciennes*, Paris, Vrin.

Labarrière, J.-L. [2002]. « "Phantasia", "phantasma" et "phainetai" dans le traité *Des Rêves* », *Revue de Philosophie Ancienne*, 20, p. 89-107.

2.4 Sur l'intelligence

Gerson, L. P. [2004], « The Unity of Intellect in Aristotle's *De Anima* », *Phronesis*, 49, p. 348-371.

Modrak, D. [2002-2003], « Sensing, experiencing and knowing in Aristotle », *Skepsis*, 13-14, p. 129-138.

Politis, V. [2001], « Aristotle's account of the intellect as pure capacity », *Ancient Philosophy*, 21, p. 375-402.

Sisko, J. E. [1999], « On separating the intellect from the body : Aristotle's *De Anima* III. 4, 429 a 10-b 5 », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 81, p. 249-267.

III. Sur les théories de la science, de la démonstration et de l'expérience

Barnes, J. [1993], « Aristotle's philosophy of the sciences », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 11, p. 225-241.

Berti, E., sous la dir. de [1981], *Aristotle on Science*, *The* Posterior Analytics, Padoue, Editrice Antenore.

Bolton, R. [1993], « Division, définition et essence dans la science aristotélicienne », *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 183, p. 197-222.

Butler, T. [2003], « Empeiria in Aristotle », *Southern Journal of Philosophy*, 41, p. 329-350.

Crubellier, M. [1996], « Science de l'universel et connaissance du singulier : *Métaphysique* M 10 », *Revue de Philosophie Ancienne*, 14, p. 75-102.

Ferejohn, M. T. [1991], *The Origins of Aristotelian Science*, New Haven (Conn.), Yale University Press.

Granger, G.-G. [2000], *La théorie aristotélicienne de la science*, 2e éd. revue, Paris, Aubier.

Hankinson, R. J. [1995], « Philosophy of science », *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge et New York, Cambridge University Press, p. 109-139.

McKirahan, R. D. [1992], *Principles and Proofs : Aristotle's Theory of Demonstrative Science*, Princeton (N. J.), Princeton University Press.

Sfendoni-Mentzou, D. sous la dir. de [2000], *Aristotle and Contemporary Science*, vol. 1, Introduction de Hilary Putnam, Berne et Francfort, Lang.

Sfendoni-Mentzou, D., Hattiangadi, J. et Johnson, D. M., sous la dir. de [2001], *Aristotle and Contemporary Science*, vol. 2, Berne et Francfort sur le Main, Lang.

Tierney, R. J. [2001], « Aristotle's scientific demonstrations as expositions of essence », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 20, p. 149-170.

Wilson, M. C. [2000], *Aristotle's Theory of the Unity of Science*, Toronto, University of Toronto Press.

Wolff, F. [2000], « Les principes de la science chez Aristote et Euclide », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 105, p. 329-362.

3 La connaissance intellectuelle des réalités matérielles selon Thomas d'Aquin

David Piché

La présente étude se veut une introduction à la théorie philosophique par laquelle Thomas d'Aquin entend élucider la nature, les modalités et la portée de la connaissance intellectuelle que l'humain peut naturellement acquérir en cette vie au sujet du monde matériel. Elle ne pourra se focaliser sur cet objet complexe qu'en excluant de son champ de vision certains thèmes sur lesquels l'Aquinate s'est aussi penché : la connaissance réflexive de l'âme, la possibilité de connaître les réalités immatérielles, les capacités cognitives de l'âme humaine lorsqu'elle est séparée du corps et, finalement, les interventions surnaturelles de Dieu dans la sphère de la cognition. Il nous a paru pertinent de nous concentrer ainsi sur un sujet qui attire encore aujourd'hui l'attention des chercheurs dans le domaine des théories de la connaissance.

Aussi, étant donné la fonction introductive de notre texte, nous chercherons avant tout à mettre au jour les principes de base de la gnoséologie que Thomas expose aux questions 84 à 86 de la première partie de sa *Somme de théologie*. Nous croyons en effet que pour être en mesure d'apprécier de manière critique telle thèse particulière de la théorie thomasienne de la connaissance, il faut d'abord connaître les présupposés qui ont présidé à l'élaboration de cette théorie à laquelle elle appartient.

Éléments historiques

Thomas est né à Roccasecca, près de Naples, en 1224 ou 1225. Entré dans l'Ordre des Frères Prêcheurs (les Dominicains) en 1244, devenu maître en

théologie en 1256, il enseigna, entre autres, aux universités de Paris et de Naples. À sa mort survenue le 7 mars 1274, il laisse une œuvre aux proportions gigantesques – en termes quantitatifs, elle fait environ dix millions de mots – qui embrasse tous les champs de la spéculation philosophique – de la logique à la métaphysique en passant par l'éthique et la philosophie naturelle – et couvre tous les genres littéraires de la production intellectuelle de l'époque : commentaires, traités et écrits de polémique, recueils de questions disputées et sommes.

Étant donné son statut professionnel, c'est très souvent à travers des œuvres à caractère théologique que Thomas exprime sa pensée philosophique, la philosophie étant pour lui le socle sur lequel doit se bâtir une théologie qui se veut science au sens aristotélicien du terme. Ainsi en est-il pour cette *Somme* sur laquelle la présente étude prend appui. En effet, dans cette œuvre magistrale qu'il a débutée entre 1265 et 1267, mais que l'épuisement puis la mort l'empêcheront de terminer, notre auteur traite de manière systématique, dialectique et argumentée les grandes questions de la théologie chrétienne du XIII^e^ siècle.

Cet état de faits textuel commande une méthodologie en deux temps à l'historien qui s'intéresse précisément aux idées philosophiques des penseurs médiévaux : (1) restituer le sens juste de ces dernières en les interprétant à la lumière du contexte théologique dans lequel elles apparaissent ; (2) les extraire analytiquement de ce contexte pour les donner à lire comme ensemble logiquement cohérent de thèses philosophiquement pertinentes.

Pour revenir à notre auteur, il importe de savoir que si les sources de sa gnoséologie sont multiples, l'influence dominante est incontestablement celle qu'exerce Aristote par l'intermédiaire de son traité *De l'âme*. Bien sûr, l'Aquinate fréquente aussi d'autres philosophes, par exemple Thémistius (v. 317-388), dont la paraphrase du *De anima* fut traduite en latin par Guillaume de Moerbeke en 1267, et Alexandre d'Aphrodise (né vers 150), pour les Grecs, ainsi qu'Avicenne (980-1037) et Averroès (1126-1198), pour les Arabes, sans parler de la figure omniprésente d'Augustin (354-430), avec lequel Thomas diverge sur plus d'un point, mais qu'il est toujours soucieux d'interpréter en un sens qui puisse s'accorder avec sa propre pensée.

Principes de base

Selon nous, trois principes philosophiques essentiels sont à la base de la gnoséologie thomasienne. Ce sont eux qui procurent à celle-ci intelligibilité et cohérence. Il importe donc de les rendre pleinement explicites afin de bien comprendre la teneur des thèses de l'Aquinate en théorie de la connaissance.

Premier principe (P1)
De la différence radicale entre le sensitif et l'intellectif

Les considérations historiques qui précèdent auront déjà indiqué au lecteur que la philosophie de la connaissance qu'a développée Thomas s'enracine dans la psychologie du *De anima* d'Aristote. Pour la pensée aristotélicienne, l'âme est le principe qui permet d'expliquer le phénomène de la vie. Dans ce cadre théorique, puisque les vivants corporels se distribuent essentiellement en trois genres d'êtres – les végétaux, les animaux non-rationnels et les humains –, il est conséquemment postulé qu'il y a trois types d'âmes. Au niveau le plus bas se trouve l'âme végétative, qui se définit comme le premier principe intrinsèque par lequel un étant est constitué comme vivant, c'est-à-dire capable d'accomplir les opérations propres à la vie que sont la nutrition, la croissance et la reproduction. Au niveau intermédiaire se trouve l'âme sensitive, qui se définit comme le premier principe intrinsèque par lequel un étant est constitué comme animal, c'est-à-dire capable d'accomplir les opérations propres à l'animalité que sont la sensation et la locomotion. Finalement, au niveau le plus élevé se trouve l'âme rationnelle ou intellective[1], qui se définit comme le premier principe intrinsèque par lequel un étant est constitué comme humain, c'est-à-dire capable d'accomplir les opérations propres à l'humanité que sont la conceptualisation, le jugement et le raisonnement. Pour Thomas, l'être humain, bien qu'il soit également animal et vivant, ne possède cependant qu'une seule âme, la rationnelle, qui, outre ses fonctions propres, assume également celles qui, chez les autres vivants, relèvent des âmes sensitive et végétative[2].

Sur le plan cognitif, Thomas soutient qu'il y a une différence radicale entre ces deux parties de l'âme humaine que sont la sensitive et l'intellective. La partie sensitive se déploie en plusieurs puissances ou facultés cognitives qui se répartissent en deux groupes : les sens externes et les sens internes. De façon élémentaire, le sens externe, par exemple la vue, est cette faculté dont l'opération est la sensation, en l'occurrence la vision, et dont l'objet propre est une qualité sensible des réalités matérielles, dans ce cas-ci la couleur[3].

---

1. Il s'agit du plus haut niveau de vie dans le monde physique, mais du plus bas degré dans l'ordre des êtres spirituels, puisque les intelligences angéliques et l'intellect divin sont ontologiquement supérieurs à l'âme rationnelle.

2. C'est la fameuse thèse dite de « l'unicité de la forme substantielle », pour laquelle Thomas a été la cible de nombreuses et virulentes critiques, principalement de la part de penseurs franciscains qui soutenaient à l'inverse la pluralité des formes substantielles dans le composé humain. Nous expliquerons plus bas ce qu'il faut entendre par cette notion de forme dont il est ici question.

3. Thomas reconnaît l'existence de neuf sens au total : cinq sens externes – la vue, l'ouïe, le toucher, le goût et l'odorat – et quatre sens internes – le sens commun, l'imagination, la puissance estimative (ou cogitative dans le cas de l'humain) et la mémoire sensitive.

Pour pouvoir réaliser ses actes de connaissance, le sens, quel qu'il soit, a besoin d'un organe corporel – par exemple les nerfs qui relient les yeux au cerveau, pour la vue.

À la différence de la sensitive, la partie intellective[4] est propre à l'humain. En effet, c'est elle qui fait la rationalité de l'âme par laquelle l'homme se différencie spécifiquement des autres animaux. En tant que faculté cognitive, l'intellect se distingue radicalement des sens en ceci qu'il est absolument immatériel. Pour Thomas, cela signifie non seulement que l'intellect n'est pas composé de matière, mais aussi qu'il n'utilise aucun organe corporel pour accomplir ses opérations propres, dont la première consiste à former des concepts universels. C'est à travers ceux-ci que l'intellect humain saisit son objet propre : la quiddité[5] abstraite des réalités matérielles[6].

Si l'on s'en tient au registre de la connaissance, on peut donc dire que l'Aquinate conçoit le sujet humain comme un dispositif cognitif qui est composé essentiellement de deux modules, le sensitif et l'intellectif, lesquels, bien qu'ils collaborent entre eux, sont irréductibles l'un à l'autre, chacun détenant une nature, une fonction et un objet propres à lui.

On peut se demander pourquoi Thomas souscrit à cette idée voulant que l'intellect soit totalement immatériel. Évidemment, il y est conduit pour des motifs proprement théologiques qui ont à voir avec l'immortalité de l'âme humaine. Mais aux yeux de l'Aquinate, il y a également des raisons philosophiques qui militent en faveur de cette thèse. La principale est la suivante : contrairement aux sens, qui sont d'ailleurs de nature matérielle, l'intellect est une puissance cognitive qui est capable d'universalité. Il faut entendre par là qu'il est apte à connaître tout étant matériel quel qu'il soit et à saisir ce qui de l'étant n'est pas confiné à l'ici et maintenant[7]. Or, pour Thomas,

---

Les fonctions de ces quatre sens internes se distribuent comme suit : le sens commun distingue et articule entre elles les diverses perceptions des sens externes ; l'imagination conserve les impressions des sens externes et peut donc « visualiser » leurs objets alors que ceux-ci sont physiquement absents ; la puissance estimative appréhende les intentions qui ne sont pas perçues par les autres sens, à savoir la nocivité ou la convenance d'une chose à l'égard de la nature du sujet percevant ; la mémoire sensitive non seulement conserve les intentions saisies par l'estimative, mais permet aussi, comme son nom l'indique, la reconnaissance d'une chose déjà perçue et la localisation des événements dans le temps.

4. Ce que nous appelons ici « partie intellective » ou « intellect » est ce que Thomas désigne le plus souvent par le terme « *intellectus* », mais parfois aussi par le terme « *mens* ».

5. « Quiddité » (*quidditas*) est un terme technique que les penseurs scolastiques ont forgé pour désigner ce que c'est que d'être telle chose (*quod quid est* ou *quod quid erat esse*). La quiddité est ce qui est visé par la question « qu'est-ce que c'est ? » (*quid sit*). La quiddité est donc synonyme de nature ou d'essence.

6. Cf. *Summa theologiæ*, 1a, q. 84, a. 7.

7. La quiddité abstraite, objet propre de l'intellect, convient de manière essentielle à une pluralité potentiellement infinie de choses singulières.

c'est la matière qui est cause de limitation et de particularisation dans les choses : voilà pourquoi la connaissance sensible ne va pas au-delà de l'appréhension du singulier. Par conséquent, considérant ce qui est au pouvoir de l'intellect, l'Aquinate conclut que ce dernier doit être complètement immatériel. Il faut prendre garde toutefois de ne pas faire dire à Thomas que l'intellect peut se dispenser du corps pour opérer ses actes de connaissance, car si l'immatérialité est bel et bien une condition pour que l'intellect puisse réaliser ses opérations propres – concevoir, juger et raisonner –, il n'en reste pas moins que son statut d'entité incarnée fait en sorte qu'il dépend des données sensorielles pour pouvoir intelliger quoi que ce soit.

Second principe (P2)
De la primauté ontologique de l'immatériel sur le matériel

Les propos qui précèdent auront déjà fait comprendre au lecteur que le regard que Thomas jette sur le monde n'est pas celui d'un matérialiste : outre les choses matérielles, le réel est peuplé d'entités immatérielles, celles-ci étant d'ailleurs ontologiquement supérieures à celles-là. Ce principe général se décline en trois thèses particulières.

T2.1. Thèse de l'inintelligibilité de la matière en soi

Pour comprendre cette thèse, il faut la replacer dans le cadre de la conception hylémorphique du monde sublunaire que les médiévaux ont reçue d'Aristote, à savoir un univers dans lequel toute chose est composée des deux principes fondamentaux que sont la matière et la forme. Sommairement, nous pouvons dire que la matière désigne l'être en puissance, c'est-à-dire un état ontologique de potentialité, de virtualité ou d'indétermination, tandis que la forme renvoie à l'être en acte, c'est-à-dire à un état ontologique d'achèvement, d'accomplissement ou de détermination. Ainsi, sur le plan de la substantialité, la forme est ce grâce à quoi la matière est déterminée de sorte que se produise une chose ayant une nature bien définie.

Du point de vue de la connaissance intellectuelle, la forme est le principe d'intelligibilité de la chose, puisqu'elle la réalise en tant que substance déterminée. Quant à la matière, sa totale indétermination en fait quelque chose d'inintelligible en soi.

Dans cette optique, la chose sensible, c'est-à-dire la chose singulière telle qu'elle se manifeste aux sens externes, est intelligible en puissance mais non en acte, étant donné qu'elle est un composé de forme (intelligible en acte) et de matière (intrinsèquement inintelligible). Pour le dire autrement, la chose sensible, telle qu'elle se présente à l'état brut, est potentiellement un objet de

connaissance pour l'intellect ; elle n'est pas actuellement connaissable pour l'intellect, bien qu'elle le soit pour les sens externes.

Le premier défi théorique que doit donc relever Thomas est d'expliquer comment la connaissance intellectuelle des choses sensibles est possible, ce qui revient à expliquer comment ces choses passent de la puissance à l'acte sous l'aspect de leur intelligibilité. Nous présenterons plus bas l'explication que nous propose l'Aquinate.

T2.2. Thèse de l'inaltérabilité de l'esprit par la matière

Thomas croit que les réalités matérielles ne peuvent pas agir immédiatement sur les entités immatérielles, de sorte que les premières modifieraient qualitativement les secondes. Sur le plan de la connaissance, cela signifie que la chose sensible est impuissante à produire par elle-même un effet cognitif immédiat dans l'intellect. En d'autres termes, la chose sensible n'est pas la cause efficiente immédiate de sa représentation intellectuelle.

Étant donné que, pour notre auteur, une chose se rapporte à l'agir à la manière dont elle se rapporte à l'être, on voit bien que T2.2 est le corollaire de T2.1, celle-là traduisant dans le domaine de la causalité ce que celle-ci posait sur le terrain de l'existence. En effet, si la chose sensible n'est pas par elle-même en acte d'être intelligible, il faut alors en conclure qu'elle n'a en soi aucune efficace causale actuelle au regard de la connaissance intellectuelle.

Par ailleurs, la raison sur laquelle repose T2.2 tient en une formule tirée d'Aristote (*De anima* III, V, 430a19) : « L'agent est plus noble que le patient ». On obtient ainsi le raisonnement suivant : ce qui agit doit être ontologiquement plus parfait que ce qui subit son action ; or la matière est ontologiquement moins parfaite que l'immatériel : donc elle ne peut pas agir sur ce qui n'a pas de matière (du moins pas immédiatement).

T2.3. Thèse de l'immatérialité de la connaissance intellectuelle

Selon Thomas, le mode d'être de l'intellect détermine la manière dont il connaît. Étant totalement immatériel, comme nous l'avons vu, l'intellect connaît donc toute chose sous le mode de l'immatérialité, y compris les réalités matérielles[8]. Qu'est-ce que cela veut dire exactement ? On peut répondre d'abord que, pour Thomas, connaître de manière immatérielle équivaut à connaître de manière nécessaire et universelle. Cette idée suppose une conception de la matière comme principe ontologique de contingence et d'individuation pour les choses qui en sont composées. Nous reviendrons sur ce point plus bas.

8. Cf. *Summa theologiæ*, 1a, q. 84, a. 1.

Pour l'instant, deux propositions s'offrent à nous, qui nous permettent d'expliciter T2.3. La première est un adage tiré du *Liber de causis*[9] : « Ce qui est reçu est dans ce qui le reçoit selon le mode de ce dernier ». On pourrait parler d'un principe de modulation du reçu par le recevant. Or dans la mesure où la connaissance est comprise comme une certaine réception de la chose à connaître dans le sujet connaissant – et c'est bien là une façon de voir qu'endosse Thomas –, on en conclura, en vertu de ce principe, que la chose à connaître doit en quelque sorte adopter le mode d'être du sujet connaissant pour devenir effectivement son objet de connaissance. La conséquence ultime apparaît d'elle-même : parce que l'immatérialité est le mode d'être de l'intellect, la chose que l'intellect connaît doit elle aussi, en un certain sens, être ou devenir immatérielle.

La seconde proposition est un énoncé que cite fréquemment Thomas : « Le semblable ne connaît que son semblable ». L'intellect étant par nature immatériel, s'il connaît ce qui lui ressemble, c'est dire alors qu'il saisit l'élément d'immatérialité qui se trouve dans les choses sensibles, à savoir la forme qui est engagée dans la matière.

Il importe de souligner que T2.3 est le corollaire de T2.1, puisque ce qui empêche une chose sensible d'être intelligible en acte est également ce qui empêche une puissance cognitive d'être intelligente en acte : c'est la matière particulière. T2.3 se présente donc comme la transposition épistémologique de T2.1.

Du jeu croisé des thèses qui précèdent résulte une théorie qui est au cœur de la gnoséologie de l'Aquinate : la théorie de l'abstraction par rapport à la matière[10]. En effet, si, d'une part, la matière est inintelligible en soi (T2.1), si, d'autre part, les réalités matérielles n'exercent aucune causalité efficiente immédiate sur l'intellect (T2.2), et si, enfin, l'intellect n'appréhende que ce qui se trouve sur le même registre que lui, à savoir l'immatérialité (T2.3), bref, si la matérialité des choses sensibles fait obstacle à leur intelligibilité, comme l'affirme explicitement Thomas[11], alors une conclusion s'impose : les réalités matérielles doivent subir un procès de dématérialisation afin d'être traduites en connaissance intellectuelle.

---

9. Le *Liber de causis* (*Livre des causes*) est la version latine d'une adaptation, sous forme de résumé, des *Éléments de théologie* de Proclus (v. 412-v. 485), une synthèse qui fut très probablement rédigée à Bagdad, au neuvième siècle de l'ère chrétienne, par un auteur arabe dont les historiens ignorent l'identité. Jusqu'à l'époque de Thomas d'Aquin, qui fut parmi les premiers scolastiques à identifier la source proclienne du *Liber de causis*, les Latins auront attribué à Aristote ce petit traité des premiers principes et l'auront considéré comme l'écrit dans lequel se trouvait exposée la fine pointe de la pensée métaphysique du Stagirite.

10. Cf. *Summa theologiæ*, 1a, q. 85, a. 1.

11. Cf. *ibid.*, q. 84, a. 2.

Nous obtenons ici l'explication qui était sollicitée plus haut : selon Thomas, c'est le retranchement de la matière particulière qui permet à une chose sensible de devenir intelligible en acte. Pour que l'intellect puisse connaître une chose sensible, il doit la dépouiller de sa matérialité individuelle. Bref, une condition d'ordre épistémologique est requise pour que la réalité matérielle devienne objet de connaissance proprement intellectuelle : l'intellect doit l'abstraire de sa matière particulière[12].

Chez Thomas, l'abstraction est donc le nom de l'opération intellectuelle par laquelle s'effectue la dématérialisation du sensible. Dans cette optique, abstraire équivaut à mettre de côté les conditions individuantes d'une chose pour n'en retenir que l'essence universelle. Nous comprenons mieux maintenant pourquoi nous disions plus haut que l'objet propre de l'intellect est la quiddité abstraite des réalités matérielles. Par exemple, l'objet propre de l'intellect, ce n'est pas tel arbre particulier qui est perçu à tel endroit, mais l'arbre compris de manière universelle, ou encore ce que c'est en général que d'être un arbre.

Troisième principe (P3)
De l'intellection comme altération

Comme tout bon lecteur d'Aristote à son époque, Thomas distingue quatre types de changement : (1) le changement de lieu, c'est-à-dire le mouvement dans l'espace ; (2) le changement d'ordre substantiel, c'est-à-dire l'engendrement ou la destruction d'une substance ; (3) le changement d'ordre quantitatif, c'est-à-dire l'accroissement ou la diminution d'un être ; (4) le changement d'ordre qualitatif, c'est-à-dire l'altération d'un être.

Une des marques les plus distinctives de l'influence de l'aristotélisme sur la pensée de Thomas se trouve dans le fait de concevoir l'intellection comme un mouvement d'altération que subit l'intellect, un mouvement à travers lequel ce dernier passe de la puissance à l'acte de connaître. C'est donc sur le modèle d'une substance qui traverse un processus naturel de modification qualitative que l'Aquinate se représente le phénomène de l'intellection.

Un exemple simple d'altération est la coloration d'une chose quelconque. Pour expliquer ce changement, nous dirons que la chose en question, qui est d'abord colorée en puissance, devient colorée en acte en acquérant la forme accidentelle d'une couleur. Celle-ci est tirée de son état virtuel par un agent naturel qui la possède en acte, c'est-à-dire qui est déjà coloré en acte.

---

12. Nous traduisons par « matière particulière » ou « matière individuelle » la « *materia signata* » dont parle Thomas.

De manière analogue, pour que l'intellect reçoive la connaissance d'une chose quelconque, pour qu'il passe de la puissance à l'acte d'intelliger cette chose, il doit acquérir la forme intelligible[13] de celle-ci, il doit être qualitativement affecté par cette forme intelligible. L'analogie se présente donc ainsi : la forme intelligible est à l'intellect ce que la forme accidentelle qualitative est à une substance naturelle[14]. Notons que la forme intelligible ne transforme pas substantiellement l'intellect, puisque la modification qu'elle induit en lui est d'ordre accidentel. Cette façon de penser l'intellection comme altération conduit à la thèse dite de « l'identité formelle » : quand il intellige en acte, l'intellect est formellement identique à son objet abstrait, puisqu'il prend alors la forme même de ce dernier. L'intellect en acte est littéralement in-formé par l'intelligible en acte[15].

L'origine des formes intelligibles

À ce stade de notre exposé de la gnoséologie thomasienne, une question cruciale se pose : d'où viennent les formes intelligibles grâce auxquelles l'intellect devient connaissant en acte ?

La réponse de Thomas consiste à dire que c'est l'intellect lui-même qui les dégage par abstraction des images sensibles[16]. Cela implique que les formes intelligibles soient virtuellement présentes dans les images sensibles, qu'elles y soient en puissance. Le rôle de l'intellect, en tant que puissance active, est

13. Nous traduisons par « forme intelligible » l'expression « *species intelligibilis* » qu'utilise Thomas. Nous pourrions la traduire littéralement par « espèce intelligible », mais le terme « espèce » nous semble trop équivoque. En tout cas, le contexte discursif permet de comprendre qu'il s'agit ici d'une forme intelligible au sens d'un véhicule informationnel d'ordre intelligible ou, pour le dire plus simplement, d'une similitude ou représentation intelligible.

14. Bien sûr, l'analogie commande d'effectuer un transfert de sens de l'ordre des phénomènes physiques à l'ordre des phénomènes cognitifs : bien que la forme intelligible soit un accident au regard de l'intellect dans lequel elle se trouve comme en son sujet d'inhérence ontologique, ce n'est toutefois pas à titre d'accident mais bien comme similitude intentionnelle qu'elle produit en lui un acte de connaissance. Autrement dit, le fait que la forme intelligible soit un accident permet de rendre compte de son statut ontologique ; le fait qu'elle soit une similitude intentionnelle permet d'expliquer qu'elle conduit à la saisie cognitive de l'objet qu'elle représente. Soulignons à nouveau, pour éviter qu'il y ait contresens, que la conception de l'intellection comme altération n'est rien de plus qu'une analogie, puisque, *stricto sensu*, l'intellect étant absolument immatériel, il n'est pas mû par la forme intelligible qu'il reçoit, mais celle-ci, aussitôt reçue, le transforme et le parfait, de sorte qu'il intellige sans mouvement.

15. Cf. *Summa theologiæ*, 1a, q. 85, a. 2 (*Ad primum*).

16. Nous traduisons par « image sensible » le terme « *phantasma* » (ou « *fantasma* ») employé par Thomas, un terme que rien n'empêche de traduire littéralement par « phantasme », à condition de comprendre ce dernier dans l'horizon sémantique de l'aristotélisme et non dans celui de la psychanalyse freudienne.

précisément de faire en sorte que l'image sensible devienne intelligible en acte ou, en termes équivalents, d'abstraire la forme intelligible de l'image sensible. Ce faisant, l'intellect écarte la matérialité singulière que véhicule l'image sensible pour ne conserver que la nature spécifique de la chose connue. Nous retrouvons ici, avec des précisions supplémentaires, cette notion d'abstraction dont il était question un peu plus haut. Une fois acquise par l'intellect, la forme intelligible est pour ainsi dire sauvegardée en lui. Cela permet au sujet connaissant de l'utiliser quand il le veut pour réactiver en lui un acte d'intellection portant sur la chose dont elle est la représentation.

Il faut se garder de concevoir l'abstraction et la réception de la forme intelligible comme des actions qui seraient posées volontairement ou qui découleraient d'un processus de réflexion consciente. Dans l'optique de la théorie thomasienne, il s'agit plutôt d'opérations naturelles que l'intellect accomplit spontanément dès qu'il est en présence des réalités matérielles ou de leurs images sensibles. Nous pouvons donc dire que ce sont les conditions de possibilité noétiques de la connaissance intellectuelle des choses données dans l'expérience sensible, conditions qui relèvent de la configuration intrinsèque et du fonctionnement naturel de l'intellect humain.

Y a-t-il place à l'erreur dans cette conception de la connaissance ? Selon Thomas, étant donné que toute puissance est par soi ordonnée à son objet propre, aucune ne se trompe lorsqu'il s'agit de discriminer celui-ci. Par conséquent, l'intellect ne peut pas faire erreur par lui-même en ce qui a trait à la saisie de la quiddité abstraite des choses sensibles, pas plus que la vue ne peut errer relativement à la couleur, à moins qu'elle ne soit empêchée de fonctionner normalement par une quelconque défaillance dans l'œil. En revanche, l'erreur peut survenir lorsque l'intellect agence des concepts entre eux dans le but de former des définitions de réalités composées, des propositions assertives ou des raisonnements[17].

Par ailleurs, il convient d'introduire quelques remarques sur les termes techniques qu'emploie l'Aquinate pour parler de l'intellect. Suivant la terminologie du *De anima* d'Aristote, Thomas désigne par l'épithète « agent » l'intellect qui abstrait la forme intelligible, tandis qu'il qualifie de « possible » l'intellect qui est déterminé par elle. Pour l'Aquinate, il n'y a pas ici deux substances noétiques réellement distinctes, mais bien deux puissances ou capacités cognitives qui appartiennent naturellement à l'intellect. En outre, Thomas soutient que chaque individu humain est doté d'un intellect qui lui est propre, l'intellect étant une faculté de l'âme qui est la forme substantielle du corps humain.

17. Cf. *Summa theologiæ*, 1a, q. 85, a. 6.

Il importe de souligner cet aspect de la lecture thomasienne du traité *De l'âme*, puisqu'il concerne un point doctrinal à propos duquel le Moyen Âge latin a connu de brûlantes controverses. En effet, à l'époque de Thomas, outre sa propre interprétation, deux schèmes interprétatifs se font concurrence dans les cercles universitaires.

Le premier, inspiré d'Avicenne, postule que l'intellect agent est une unique substance séparée de la matière. Il n'y a par conséquent qu'un seul intellect agent pour l'ensemble des hommes. Cependant, chaque personne humaine possède son propre intellect possible. Suivant cette conception noétique, l'intellection ne peut se réaliser dans l'intellect possible d'un individu que s'il entre en conjonction avec l'intellect agent transcendant, de sorte que celui-ci lui communique les formes intelligibles qui sont nécessaires pour l'accomplissement d'une telle opération. C'est la théorie dite du « *Dator formarum* », le Donateur de formes : l'intelligence séparée est pleine de formes intelligibles qu'elle prodigue aux humains afin que la pensée s'accomplisse en eux.

Le second modèle herméneutique, dont la plupart des médiévaux latins attribuèrent la paternité à Averroès, pose que les deux intellects, l'agent et le possible, sont des substances séparées de la matière. La conséquence en est qu'aucun individu humain ne possède d'intellect, quel qu'il soit. Dans l'optique de cette noétique dite « averroïste », la personne humaine participe à la pensée intellectuelle en fournissant les images sensibles à partir desquelles l'intellect agent transcendant abstrait les formes intelligibles que reçoit l'intellect possible. Lorsque cet unique intellect se trouve ainsi informé, il se prolonge ou se continue dans le sujet individuel qui lui fournit l'image sensible : c'est en ce sens seulement qu'on peut dire qu'un homme pense ou intellige.

Thomas a vigoureusement combattu ce dispositif de lecture « averroïste » – dont la mécanique précise est beaucoup plus complexe que ce que nous avons pu en dire – et ce, sur trois plans distincts mais complémentaires : l'herméneutique – en montrant que le texte d'Aristote correctement interprété ne supporte pas les thèses « averroïstes » –, le doxographique – en invoquant, contre Averroès, des interprètes qualifiés du *De anima* – et, finalement, l'argumentatif – en démontrant que la position « averroïste » est philosophiquement intenable et échoue à expliquer comment l'homme pense[18].

18. L'écrit majeur dans lequel Thomas s'attaque à la noétique « averroïste » est le traité de *L'unité de l'intellect*, qu'Alain de Libera (voir Libera, 2004) commente paragraphe par paragraphe.

Mais revenons à la gnoséologie de Thomas. Si, comme nous l'avons vu, les formes intelligibles proviennent des images sensibles auxquelles l'intellect fait subir un traitement abstractif, la question qui surgit maintenant est de savoir d'où viennent à leur tour les images sensibles à partir desquelles l'intellect agent opère l'abstraction des formes intelligibles. On peut répondre de manière schématique en exposant le processus gnoséologique en deux temps que se figure l'Aquinate.

(1) Les choses sensibles causent des impressions dans les sens externes. Par exemple, une sensation visuelle ou un acte de vision est l'effet cognitif d'une qualité sensible qui s'imprime dans la vue.
(2) Les impressions des sens externes sont ensuite synthétisées et stockées dans l'appareil sensitif interne. Cela permet à l'imagination, un des sens internes, de reproduire intérieurement sous forme d'images sensibles les impressions sensorielles que les réalités matérielles ont causées dans les sens externes. L'image sensible est donc une reproduction interne de perceptions sensitives grâce à laquelle le sujet connaissant peut se représenter intérieurement les choses sensibles alors que celles-ci ne sont plus présentes dans son champ perceptuel.

Il importe de noter que, parce que le sensitif se distingue radicalement de l'intellectif (voir P1 ci-dessus), l'image sensible ne s'identifie absolument pas à la forme intelligible qui en est dérivée. En effet, l'image sensible constitue une représentation singulière et concrète de la chose, tandis que la forme intelligible en constitue une représentation universelle et abstraite. La forme intelligible conduit à la connaissance de l'essence spécifique des réalités matérielles, alors que l'image sensible s'arrête à leurs caractéristiques extrinsèques.

Un trait saillant de la gnoséologie de Thomas apparaît maintenant de façon manifeste : son refus de tout « a priorisme » dans le cas de la connaissance humaine. L'Aquinate pourrait très bien penser que les formes intelligibles, loin de tirer leur origine des réalités matérielles, sont communiquées à l'intellect humain avant toute expérience par une entité immatérielle qui transcende l'univers sensible. En ce sens, trois cas de figure s'offraient à lui, qu'il a d'ailleurs exposés, critiqués et rejetés ou adaptés à sa propre pensée[19].

(I) La théorie platonicienne des Idées, qui, telle que Thomas la comprend, soutient que les Formes séparées de la matière impriment les formes intelligibles dans l'âme humaine lorsque celle-ci se tourne vers Elles pour les contempler.
(II) La théorie péripatéticienne du flux ou de l'influence des Intelligences séparées de la matière, dont nous avons déjà rencontré un tenant en la figure d'Avicenne. Cette théorie stipule que les Intelligences qui peuplent le cosmos supra-

19. Cf. *Summa theologiæ*, 1a, q. 84, a. 4 et 5.

sensible déversent par mode d'émanation les formes intelligibles dans l'âme humaine lorsque celle-ci entre en connexion avec Elles.

(III) La théorie augustinienne de la lumière divine, qui affirme que c'est à la faveur d'une illumination opérée par Dieu dans l'âme humaine que celle-ci acquiert les formes intelligibles des choses.

Ces trois théories ont d'ailleurs été fondues en une seule par certains auteurs de la première moitié du XIII^e^ siècle, une fusion théorique que l'historiographie a retenue sous l'intitulé « augustinisme avicennisant ». Dans ce « produit de synthèse » théorique, les Idées de Platon sont identifiées aux Archétypes exemplaires qu'Augustin pose dans l'Esprit divin, avec lequel sont identifiées à leur tour, après avoir été réduites à une seule, les Intelligences célestes du péripatétisme gréco-arabe.

Notre but ici n'est pas d'exposer dans le menu détail ces diverses positions, mais de faire voir la raison pour laquelle Thomas les récuse : c'est essentiellement en vertu d'un motif d'ordre anthropologique. En effet, nous l'avons déjà mentionné, l'Aquinate conçoit l'intellect comme une faculté de l'âme qui est la forme substantielle du corps humain. Dans cette optique, le lien qui unit l'âme intellective au corps est de nature substantielle, il ressortit à l'essence même de l'homme. En d'autres termes, il est essentiel à l'homme d'avoir un corps, le corps étant partie intégrante de la nature humaine, qui comprend également l'intellect. C'est donc dire que le corps n'est pas quelque chose d'accidentel par rapport à l'âme intellective ; encore moins est-il un obstacle dont celle-ci devrait être délivrée. Le corps se trouve ainsi investi de fonctions essentielles dans l'économie du vécu proprement humain.

Il faut tirer au clair la conséquence de cette anthropologie thomasienne sur le plan gnoséologique : les facultés sensitives contribuent de manière indispensable à la réalisation et à la perfection de la connaissance intellectuelle. Or les diverses théories « transcendantales » que nous venons d'exposer brièvement affirment non seulement que la connaissance intellectuelle ne dépend aucunement du corps et de ses facultés, mais aussi que l'homme doit se détourner du sensible ou se détacher en quelque sorte de son corps pour avoir accès à l'intelligible. D'un point de vue thomasien, de telles idées sont contraires à ce qui fait l'essence même de l'homme, elles entament l'intégrité de la nature humaine.

C'est pourquoi Thomas pense que les sens corporels sont nécessaires à l'accomplissement de la connaissance proprement humaine : ils ne peuvent être là en vain ou par défaut. Au contraire, ce sont eux qui fournissent à l'intellect les données dont il a impérativement besoin pour mettre au jour l'intelligible. Ainsi, les formes intelligibles ont leur source dans le monde matériel avec lequel l'humain entre directement en contact grâce à ses divers sens corporels.

Ces propos peuvent nous aider à dissiper un possible malentendu. S'il convient, comme le fait Thomas, de distinguer en principe ce que l'intellect saisit proprement – la quiddité abstraite des réalités corporelles – et ce qui est l'objet propre et premier du sens – les qualités sensibles des particuliers –, il ne faut pas s'imaginer toutefois que ces deux puissances cognitives fonctionnent en vase clos, comme si l'intellect s'occupait de l'universel pendant que le sens avait affaire au singulier. Au contraire, dans la perspective de l'Aquinate, qui tente de se coller au maximum à la dynamique vitale du connaître, il y a en fait interaction constante de l'intellect et du sens, de sorte que c'est toujours l'humain en entier qui connaît, et non pas tantôt telle faculté, tantôt telle autre. C'est ce qui explique pourquoi Thomas affirme sans ambages que, même après que les formes intelligibles aient été abstraites des images sensibles, il ne peut y avoir d'intellection sans que ces dernières ne soient considérées. La finalité de la connaissance étant le vrai, c'est-à-dire le fait de se représenter les choses telles qu'elles sont en réalité, l'homme doit en définitive connaître les natures universelles selon qu'elles existent dans les particuliers qui les réalisent[20].

Caractérisation de la position thomasienne

Comment pouvons-nous définir la position de Thomas dans le concert des théories de la connaissance ? Pour répondre à cette question, il suffit de suivre notre auteur : il affirme explicitement qu'il adopte la position d'Aristote, laquelle se présente à lui comme la juste voie médiane entre ces deux parcours théoriques extrêmes que sont l'empirisme matérialiste des présocratiques et l'idéalisme transcendant de Platon[21].

Relativement aux trois principes que nous avons présentés plus haut, la position des philosophes naturalistes de l'Antiquité (les « *antiqui naturales* »), parmi lesquels se trouve Démocrite, consiste en un rejet de P1. En effet, ces penseurs identifient l'intellect au sens et soutiennent conséquemment que notre faculté de connaître est quelque chose de matériel. Dans cette optique, il n'y a plus de raison de soutenir une thèse telle que T2.2, puisque la connaissance est une altération du corps lui-même par les choses du monde sensible. Ainsi, toutes nos connaissances sont entièrement et directement causées par les réalités matérielles. De façon plus précise, ces matérialistes défendent l'idée que la puissance cognitive purement sensitive est modifiée par des images qui émanent des choses corporelles environnantes. Envisagée sous l'angle de la correspondance entre l'être et le connaître, cette position, telle

20. Cf. *ibid.*, q. 84, a. 7.
21. Cf. *ibid.*, q. 84, a. 6.

que l'Aquinate la conçoit, prend appui sur le principe voulant que le semblable ne connaisse que son semblable pour en arriver à la conclusion que le mode d'existence des objets dans le sujet connaissant reproduit celui des choses dans la réalité. La connaissance est donc tout aussi concrète, matérielle et singulière que le réel dont elle est la reproduction.

À l'autre extrême, le Platon de Thomas est un philosophe qui accepte à juste titre le premier principe que nous avons exposé ci-haut. En effet, tel que l'interprète l'Aquinate, Platon croit qu'il y a une réelle distinction entre la connaissance sensitive et la connaissance intellective (P1). Mais Thomas estime que Platon se trompe quant à la conséquence qu'il tire de ce principe. En effet, de ce que les connaissances respectives des sens et de l'intellect sont réellement distinctes, Platon déduit faussement que l'intelligible et le sensible sont ontologiquement séparés. Lue à travers le prisme thomasien, la position platonicienne, bien qu'elle s'appuie elle aussi sur le principe selon lequel le semblable ne connaît que son semblable, n'est alors rien d'autre que le double inversé de la position des naturalistes antiques : le mode d'existence des choses dans la réalité reproduit celui des objets dans le sujet connaissant. Ainsi, puisque les objets de connaissance intellectuelle sont abstraits, immatériels et universels, et ces trois modalités s'opposent au statut ontologique des choses matérielles, Platon pense erronément que l'intelligible doit se trouver dans un monde à part, totalement séparé du sensible. Le réel, qui coïncide avec l'intelligible, est tout aussi abstrait, immatériel et universel que la connaissance dont il est la reproduction. Au fond, la critique du platonisme par Thomas revient à dire que Platon répond à l'empirisme matérialiste des Anciens par l'erreur opposée : l'idéalisme, qui consiste en une illusoire réification des modalités du connaître.

Aristote, quant à lui, propose une « *via media* » que l'Aquinate va emprunter. Ce juste milieu théorique repose sur la thèse selon laquelle il y a une différence entre le mode d'être des choses en tant qu'elles existent dans la réalité extra-mentale et le mode d'être de ces mêmes choses en tant qu'elles sont objets de connaissance. En effet, les traits ontologiques des choses dans le monde extérieur sont la concrétude, la matérialité et la singularité, tandis que l'abstractivité, l'immatérialité et l'universalité sont les propriétés qui leur échoient en tant qu'elles sont intelligées.

À partir de cette thèse se déploie ce que nous pourrions appeler un intellectualisme empiriquement fondé, une expression qui nous semble appropriée pour caractériser cet aristotélisme auquel Thomas souscrit en gnoséologie. L'idée centrale qui autorise une telle caractérisation est celle selon laquelle l'intervention active de l'intellect est nécessaire pour découvrir ou dévoiler un intelligible qui, certes, trouve son fondement dans la réalité sensible mais n'y existe pas en acte. Nous sommes ainsi en présence

d'une doctrine qui assigne à la forme intelligible deux causes partielles concourantes :

1. l'image sensible, qui est en quelque sorte la matière sur laquelle agit l'intellect afin d'actualiser l'intelligible ;
2. l'intellect agent, dont l'efficace révèle l'intelligible en acte en l'abstrayant des images sensibles.

Pour paraphraser Kant, en nous situant dans une tout autre perspective épistémologique, nous dirions que sans image sensible, l'intellect serait vide, mais sans intellect, l'image sensible (ou la faculté sensitive) serait aveugle. C'est l'image sensible qui donne un contenu représentatif à la connaissance intellectuelle, mais c'est l'intellect agent qui met en lumière, fait apparaître ou rend manifeste, donc donne à connaître l'intelligibilité essentielle des réalités matérielles.

Points litigieux

Nous aimerions achever notre présentation des lignes de force de la gnoséologie thomasienne en exposant brièvement trois problèmes à propos desquels de vifs débats eurent lieu parmi les penseurs médiévaux des générations qui suivirent la mort de Thomas. Encore aujourd'hui, ces problèmes représentent autant d'occasions de divergence parmi les commentateurs de l'Aquinate.

(1) Confronté à la question de savoir si la forme intelligible est ce que l'intellect connaît ou ce par quoi l'intellect connaît, Thomas tranche sans ambages en faveur de la seconde branche de l'alternative[22]. Si l'on excepte le cas de la connaissance réflexive, la forme intelligible n'est pas l'objet de la connaissance intellectuelle, mais plutôt le moyen formel par lequel l'intellect appréhende son objet propre, qui est la quiddité abstraite des réalités matérielles. En outre, rappelons-nous que c'est parce qu'il a besoin d'une entité immatérielle qui puisse jouer le rôle de cause immédiate de l'acte d'intellection que Thomas est conduit à postuler l'existence d'une telle forme ; la présence de celle-ci lui apparaît nécessaire pour mettre en branle la « motion » à travers laquelle l'intellect possible passe de la puissance à l'acte d'intelliger.

Mais les clarifications de l'Aquinate n'empêcheront pas certains philosophes de soulever des interrogations critiques à l'endroit de sa position. Deux questions sont principalement posées au regard du thème de la forme intelligible : est-il vraiment nécessaire de postuler une telle forme pour rendre compte adéquatement du processus par lequel se produit la connaissance intellectuelle ? La présence d'une telle forme dans l'intellect ne risque-

22. Cf. *ibid.*, q. 85, a. 2.

t-elle pas de compromettre l'appréhension directe des réalités elles-mêmes ? Plusieurs auteurs médiévaux ultérieurs à Thomas affirmeront qu'il est possible de construire un modèle explicatif adéquat en faisant l'économie de la notion de forme intelligible et/ou que celle-ci est nuisible à la connaissance en ce qu'elle constitue une sorte d'écran qui vient s'interposer entre l'intellect et le monde extérieur. L'enjeu philosophique sous-jacent à ces questions est celui du représentationalisme : est-ce que notre esprit connaît les représentations mentales des choses réelles ou ces dernières par le biais de représentations ?

(2) S'il est un point sur lequel Thomas est tout à fait clair, nous l'avons vu, c'est celui de l'identification de l'objet propre de l'intellect. En affirmant que la quiddité abstraite des réalités matérielles constitue l'objet en question, Thomas s'inscrit pleinement dans une tradition de pensée aristotélicienne qui démarque avec netteté les fonctions cognitives respectives de l'intellect et du sens : celui-ci appréhende le singulier, tandis que celui-là saisit l'universel. Mais un problème surgit aussitôt : est-ce à dire que l'intellect ne connaît pas les choses singulières ? La réponse de Thomas est qu'il les connaît, mais indirectement, c'est-à-dire au moyen de leurs images sensibles[23]. C'est la fameuse doctrine de la « conversion aux phantasmes ». Pour connaître les choses singulières dont il appréhende directement l'essence universelle, l'intellect doit en quelque sorte diriger son attention vers les images sensibles de ces choses. Ce retour aux images sensibles dont il a abstrait la quiddité permet à l'intellect à la fois d'exemplifier singulièrement le schème universel ainsi abstrait et d'appréhender les choses individuelles, dont il y a images sensibles, sous l'aspect nécessaire de leur nature spécifique.

Il faut bien voir que cette doctrine du retour à l'image dépend d'une ontologie dont P2 est le principe recteur. Imaginons un philosophe qui, au rebours d'un tenant de P2, reconnaît que la matière détient par elle-même une certaine forme d'intelligibilité et accepte qu'une réalité matérielle puisse immédiatement produire dans l'intellect des effets d'ordre cognitif – ce sera le cas notamment avec Guillaume d'Ockham (v. 1285-1347). Ce philosophe n'aura pas de difficulté à admettre conséquemment qu'une chose singulière puisse être directement connue par l'intellect et constituer ainsi l'objet premier de la connaissance intellectuelle, *a fortiori* si le philosophe en question considère que le réalisme des universaux n'est pas une option ontologique valide. Il n'est pas dans notre intention d'explorer plus avant une telle voie théorique. Nous voulions seulement indiquer que le Moyen Âge a connu au moins une autre possibilité doctrinale que celle qui fut retenue par Thomas pour rendre compte de la connaissance intellectuelle du singulier.

23. Cf. *ibid.*, q. 86, a. 1.

(3) Telle que nous l'avons exposée, et telle que Thomas lui-même la présente dans les questions 84 à 86 de sa *Somme de théologie*, la dynamique de la connaissance intellectuelle se déroule suivant un rythme binaire : (i) l'intellect agent abstrait la forme intelligible des images sensibles ; (ii) la résultante de cette opération procure à l'intellect possible l'impulsion qui lui permet de devenir intelligent en acte. Mais d'autres textes de l'Aquinate conduisent à ajouter un troisième moment à cette dynamique : l'acte d'intellection induit en (ii) par la forme intelligible abstraite en (i) produit à son tour un concept[24] (iii) en lequel la chose est connue en son essence. Pour Thomas, le concept est distinct de l'acte d'intellection qui l'engendre et dont il constitue le terme. En outre, irréductible aux catégories sous lesquelles se rangent les étants naturels, il détient une modalité ontologique spéciale qui est celle de l'être objectif, intentionnel ou idéel, c'est-à-dire l'être d'un pur objet de pensée qui n'a d'existence que le temps que dure l'acte intellectuel qui le produit[25].

Si l'Aquinate a senti la nécessité de poser cette entité cognitive qu'est le concept, c'est sans doute qu'il cherchait à expliquer cette caractéristique essentielle de l'acte de connaître qu'est l'intentionnalité. S'il est vrai que toute connaissance est connaissance de quelque chose, que l'acte de cognition est toujours visée d'une chose en laquelle il trouve son terme, alors se pose la question de savoir ce qui peut bien tenir lieu d'objet dans le cas d'un acte cognitif qui porte précisément sur quelque chose qui ne se rencontre pas comme tel dans le monde sensible, à savoir l'essence universelle. Le concept permet de répondre à cette question en jouant le rôle de corrélat intentionnel de l'acte d'intellection.

À ce propos, d'aucuns diront cependant qu'en plus d'introduire un type d'être assez mystérieux qui ne se laisse pas comprendre par les catégories ontologiques de la tradition aristotélicienne, la doctrine thomasienne du concept redouble les difficultés qui se présentaient au sujet de la forme intelligible. C'est ce que feront valoir ses opposants : le fait de postuler un concept qui se différencie de l'acte d'intellection complexifie inutilement la mécanique intellectuelle et représente une menace pour la thèse épistémologique du réalisme direct. Les discussions à propos de la notion de concept ont été à ce point abondantes, intenses et fécondes que ce thème pourrait pertinemment servir de fil conducteur pour reconstituer une histoire des théories de

24. Sous la plume de Thomas, ce que nous appelons « concept » est appelé tour à tour « *conceptio* », « *conceptus* », « *intentio intellecta* » et « *verbum mentis* ».

25. Thomas développe sa doctrine du concept dans plusieurs de ses œuvres, notamment les suivantes : *Questions disputées sur la vérité,* q. 4 ; *Somme contre les Gentils*, I, 53 et IV, 11 ; *Questions disputées sur la puissance*, q. 8-9 ; *Somme de théologie*, 1a, q. 27, a. 1 et q. 93, a. 7-8.

la connaissance depuis Thomas jusqu'à nos jours. Cette histoire, qui serait passionnante, reste à écrire.

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

1. Littérature première

Notre étude est principalement ancrée dans les questions 84 à 86 de la première partie de la *Somme de théologie*. Pour le texte latin, nous avons utilisé l'édition léonine : SANCTI THOMÆ AQUINATIS, *Pars prima Summæ theologiæ*, qq. 84-86, dans *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P.M. edita*, t. V, Rome, 1889, p. 313-354. Il existe une traduction française de ces textes : THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, t. 1, qq. 84-86, Paris, Cerf, 1984, p. 729-757.

2. Littérature secondaire

BÉRUBÉ, C. [1964], *La connaissance de l'individuel au Moyen Âge*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.

GILSON, É. [1972], *Le thomisme*, 6e éd., Paris, Vrin.

KENNY, A. [1993], *Aquinas on Mind*, Londres / New York, Routledge.

KENNY, A. [1969], *Intellect and Imagination in Aquinas*, dans A. KENNY (éd.), *Aquinas : A Collection of Critical Essays*, Garden City (N.Y.), Anchor Books, p. 273-296.

KRETZMANN, N. [1993], *Philosophy of Mind*, dans N. Kretzmann et E. Stump (éds), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge, CUP, p. 128-159.

LIBERA, A. de [2004], *L'*Unité de l'intellect *de Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin.

LONERGAN, B. [1967], *Verbum : Word and Idea in Aquinas*, Notre Dame, Notre Dame University Press.

MARENBON, J. [1987], *Intellectual Knowledge*, dans *id.*, *Later Medieval Philosophy (1150-1350). An Introduction*, Londres, Routledge, p. 93-191.

PANACCIO, Cl. [2001], *Aquinas on Intellectual Representation*, dans D. PERLER (éd.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden, Brill, p. 185-201.

PANACCIO, Cl. [1999], *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Seuil.

PASNAU, R. [1997], *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge, CUP.

PASNAU, R. [2002], *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge, CUP.

PICKAVÉ, M. [2012], *Human Knowledge*, dans B. DAVIES et E. STUMP (dir.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford, Oxford University Press, p. 311-326.

SPRUIT, L. [1994], *Species Intelligibilis. From Perception to Knowledge*, vol. 1, *Classical Roots and Medieval Discussions*, Leiden, Brill.

STUMP, E. [1991], *Aquinas on the Foundations of Knowledge*, dans R. BOSLEY et M. TWEEDALE (éds), *Aristotle and His Medieval Interpreters, Canadian Journal of Philosophy*, suppl. vol. 17, p. 125-158.

STUMP, E. [1998], *Aquinas's Account of the Mechanisms of Intellective Cognition*, dans *Revue internationale de philosophie* 52, p. 287-307.

TORRELL, J.-P. [1993], *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Paris / Fribourg, Cerf / Éditions Universitaires, (2e éd. 2002).

4 Le savoir selon Guillaume d'Ockham

Claude Panaccio

La première moitié du XIV^e^ siècle est l'une des périodes les plus riches de l'histoire de la philosophie occidentale. Jean Duns Scot y produit ses œuvres majeures en métaphysique et en théologie ; la logique et la sémantique philosophiques, dans la foulée de Gauthier Burley, connaissent un essor sans précédent ; la mathématisation des sciences de la nature devient pour la première fois sérieusement envisageable avec Thomas Bradwardine et les *Calculatores* d'Oxford ; et c'est l'époque, surtout, où le nominalisme s'articule en système chez l'Anglais Guillaume d'Ockham et le Français Jean Buridan. La notion de science – ou de savoir (*scientia*) – se retrouve alors au cœur de nombreuses discussions, profondes et précises : quel est au juste le statut du savoir parmi les états mentaux, quels en sont les objets, et comment est-il possible au bout du compte de savoir quoi que ce soit ? Les idées d'Ockham à ce propos, qui font l'objet du présent chapitre, n'ont pas toutes été appréciées à leur juste valeur pour autant par ses contemporains et elles furent à peu près oubliées à l'époque moderne. Mais elles n'en sont pas moins pertinentes aujourd'hui à bien des égards, comme beaucoup d'autres doctrines de cet auteur remarquable.

J'exploiterai pour cette présentation un court texte d'Ockham : le Prologue à son commentaire de la *Physique* d'Aristote, dans lequel il s'emploie, justement, à préciser selon divers paramètres ce que c'est que la *scientia* à ses yeux[1]. Le genre littéraire des commentaires d'Aristote dans l'université

1. Guillaume d'Ockham, « Prologue au commentaire sur les huit livres de la Physique », trad. franç. dans Imbach et Méléard, 1986, p. 292-306 (texte latin dans Ockham, *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*, *Opera philosophica* IV, p. 3-14). Pour de courtes introductions récentes à la philosophie d'Ockham, voir Biard, 1997, et Panaccio, 1998. La meilleure étude doctrinale d'ensemble à ce jour est celle d'Adams, 1987. Le collectif de Spade, 1999, est également très utile.

médiévale appelait de lui-même des prologues de ce genre, dans lesquels le professeur devait indiquer le sujet du livre commenté et en expliquer l'utilité. Ockham dans celui-ci ne se contente pas, cependant, de satisfaire à cette exigence académique par quelques banalités d'usage et plus qu'au statut spécifique de la physique, c'est à l'idée générale de science qu'il s'y attaque, comme s'il entendait préfacer là toute une série de commentaires sur les sciences naturelles, semblable à celle qu'il avait livrée auparavant sur les écrits de logique : « […] voulant commenter la philosophie de la nature d'Aristote », écrit-il, « je commencerai par la *Physique*. Mais avant d'en arriver au commentaire du texte, je commencerai par quelques préliminaires, comme je l'ai fait au début de la logique »[2]. Ce grand projet, qui devait couvrir, entre autres, la *Métaphysique* d'Aristote et le *Traité de l'âme*, ne fut jamais mené à terme, interrompu en 1324 par une convocation à la cour papale d'Avignon pour fin d'enquête sur l'orthodoxie de l'auteur. Même le commentaire de la *Physique*, malgré ses quelque mille deux cents pages, demeure une œuvre inachevée. Mais l'intérêt du Prologue pour l'histoire de l'épistémologie n'en est pas diminué pour autant. Sur une dizaine de pages à peine, c'est l'un des textes les plus percutants de celui qu'on a surnommé le *venerabilis inceptor*, le « vénérable commençant ».

L'enseignement de la physique qui correspond au commentaire ainsi amorcé a dû être donné au couvent franciscain de Londres entre 1322 et 1324. Ockham avait commencé sa carrière académique à Oxford vers 1317, alors qu'il était encore étudiant en théologie, par un retentissant commentaire des *Sentences* de Pierre Lombard, dont le premier livre – qui occupe à lui seul quatre volumes de l'édition critique de l'Université Saint-Bonaventure : plus de deux mille pages au total ! – est connu comme son *Ordinatio* (parce qu'il a eu le temps par la suite de le « mettre en ordre » pour diffusion élargie)[3], alors que les trois autres livres – environ douze cent pages en trois volumes – sont restés à l'état de *Reportatio*, mis en forme seulement par un étudiant rapporteur sous la supervision du maître[4]. Rappelé à Londres vers 1320, selon l'hypothèse la plus probable, il y enseigna la logique et la physique, tout en tenant deux fois par année des séances de « questions quodlibétales » – ses *Quodlibeta septem* – dans lesquelles il discutait des sujets théologiques et

2. Ockham, « Prologue… », dans Imbach et Méléard, 1986, p. 293. L'auteur fait référence ici à son Avant-propos au commentaire des livres de la logique (*Prooemium expositionis in libros artis Logicae*), dont le texte est édité dans *Opera philosophica* II, p. 3-7 (trad. franç. dans Valcke et Galibois, 1978, p. 51-56).

3. Ockham, *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio*, *Opera theologica* I-IV.

4. Ockham, *Quaestiones in libros Sententiarum II, III, IV (Reportatio)*, *Opera theologica* V-VII.

philosophiques de l'heure, adoptant souvent à leur propos des positions provocatrices et controversées[5]. Sa célèbre *Somme de logique* date de la fin de cette période londonienne ou – plus probablement, me semble-t-il – des premières années de son séjour à Avignon, qui se prolongea jusqu'en 1328[6]. En rupture, par la suite, avec le pape Jean XXII (celui-là même que met en scène Maurice Druon dans *Les Rois maudits*), il se réfugia à Munich auprès de l'Empereur Louis de Bavière et consacra le reste de sa vie à des interventions à caractère politique[7].

Le texte qui nous intéresse, donc, prend place parmi les derniers écrits proprement philosophiques de notre auteur et représente sur la question de la *scientia* ce qu'il est convenu d'appeler ses positions de la maturité. On ne se fera pas faute, cependant, d'en compléter ici l'exposition par quelques références aux autres écrits quand cela paraîtra utile, et en particulier au long Prologue de l'*Ordinatio*, tout entier consacré au statut de la théologie comme science, et à certaines des *Questions quodlibétales*, où sont menées plusieurs discussions complémentaires[8].

1. L'ontologie du savoir : actes et *habitus*

Il est typique d'Ockham de se préoccuper toujours du statut ontologique de ce dont il traite. De quelle sorte de *choses* s'agit-il, en l'occurrence, quand on parle de *science* ou de *savoir* ? On se contente parfois d'imaginer des objets abstraits, sans s'interroger davantage à leur propos ; ou l'on se dédouane à bon compte en décrétant qu'il ne faut pas « chosifier » ces choses-là ! Ockham, lui, n'était pas homme à se satisfaire de tels expédients. Nos mots, après tout, réfèrent d'habitude à des objets du monde et c'est même là à ses yeux une condition *sine qua non* du discours affirmatif *vrai*. Une philosophie responsable, dès lors, doit s'appuyer sur une ontologie explicite. La sienne est *nominaliste*. Il ne reconnaît dans la réalité que des entités singulières : tel ou tel homme, tel ou tel arbre, telle ou telle chose rouge ; mais pas de nature humaine réelle, ni séparée ni cachée au fond de nous, pas de propriété générale comme la rougeur en soi, ni d'entité abstraite comme la triangularité ou la générosité. Ce point est au cœur de sa pensée et il s'en explique

5. Ockham, *Quodlibeta septem*, *Opera theologica* IX (trad. angl. dans Freddoso et Kelley, 1991).

6. Ockham, *Summa Logicae*, *Opera philosophica* I (trad. franc. partielle dans Biard, 1993-2008. Pour une courte introduction à cet ouvrage, voir Panaccio, 2003.

7. La meilleure introduction à la pensée politique d'Ockham est celle de McGrade, 1974.

8. Les passages de *l'Ordinatio* et des *Questions quodlibétales* qui sont les plus pertinents pour l'épistémologie sont disponibles en version française dans Piché, 2005.Pour une étude récente et détaillée de l'épistémologie d'Ockham, voir Perini-Santos, 2006.

longuement dans l'*Ordinatio* en particulier, où il développe une critique impitoyable des diverses versions du réalisme des universaux qui étaient en vogue à son époque[9].

Les êtres singuliers, pour autant, n'ont pas tous le même statut. Ockham en distingue deux grandes catégories : les *substances*, comme les humains, les chevaux, l'eau, etc., et les *qualités*, qui pour n'être pas substantielles n'en sont pas moins individuelles, comme la blancheur singulière de tel cheval, ou la chaleur de tel corps, etc. La question, donc, est de situer le savoir dans cet univers d'individus où toute chose appartient à l'une ou l'autre de ces deux catégories.

La réponse d'Ockham est sans équivoque : un savoir ne peut exister nulle part ailleurs que dans les esprits singuliers. Et comme il ne saurait être identique aux substances, il ne peut être que de l'ordre des qualités. Je ne suis pas, après tout, mon propre savoir, puisque je peux, sans perdre mon identité, apprendre quelque chose de neuf ou bien oublier quelque chose que je savais. C'est dire que chaque unité de savoir est un *accident* mental, et l'ontologie d'Ockham ne reconnaît que des qualités en fait d'accidents. Il importe d'enregistrer tout de suite ceci : Ockham n'utilise pas le mot « *scientia* » comme nous serions aujourd'hui portés à employer le mot « science ». Celui-ci pour nous évoque facilement un phénomène collectif, un type d'institution, une sorte de langage partagé ou, plus abstrait encore, un ensemble de contenus doctrinaux. La *scientia* pour Ockham, au contraire, est un état *psychologique*, une qualité singulière de celui qui sait quelque chose – ou une collection de telles qualités : « […] il faut dire que la science est une certaine qualité existant dans l'âme […], ou bien elle est une collection de qualités de cette sorte informant l'âme »[10]. Si je sais que deux et deux font quatre, c'est que j'ai en moi une qualité singulière, que j'aurais pu ne pas avoir et en quoi, précisément, consiste ce savoir sur le plan ontologique.

Mais les qualités de l'esprit, de nouveau, sont de deux sortes pour Ockham : certaines sont des *actes*, et d'autres des *habitus*. Les actes mentaux, dans ce vocabulaire, sont des occurrences épisodiques, des actualisations momentanées : le fait de penser à quelque chose, par exemple, en un moment précis, ou de vouloir ceci ou cela consciemment. L'*habitus*, lui, est de l'ordre des dispositions, ce qui, pour autant, ne l'empêche pas d'être réel. Je puis

9. Voir notamment *Ordinatio*, distinction II, questions 4-8, *Opera theologica* II, p. 99- 292 (trad. angl. dans Spade, 1994, p. 114-231 ; trad. franç. de la quest. 8 seulement dans Poitevin, 1991). Un résumé de cette critique se trouve aux chapitres 14 à 17 du livre I de la *Somme de logique* (trad. franç. dans Biard, 1993, p. 49-65). De nombreux commentateurs ont étudié en détail cette argumentation ; voir notamment Adams, 1987, Alféri, 1989, et Michon, 1994.

10. Ockham, « Prologue… », dans Imbach et Méléard, 1986, p. 293.

savoir que deux et deux font quatre sans être en train d'y penser, mais cette disposition – qui est un *habitus* précisément – doit néanmoins être quelque chose en moi : c'est une qualité, tout comme l'acte correspondant, mais en réserve pour ainsi dire, en arrière-plan, prête à causer un nouvel acte si les conditions deviennent propices[11]. Actes et *habitus*, bien sûr, sont étroitement liés. Un acte mental, pour Ockham, laisse la plupart du temps une trace dans l'esprit, qui est une disposition, justement, à reproduire un acte semblable. Quand j'ai appris, la première fois, que Brasilia est la capitale du Brésil, un acte cognitif s'est formé en moi par lequel j'ai pensé cela : « Brasilia est la capitale du Brésil » ; et quand, après coup, ma pensée s'est tournée vers autre chose, quelque chose en moi en est resté, en veilleuse pour ainsi dire : c'est l'*habitus* correspondant, prêt à se mobiliser dans les conditions appropriées pour engendrer de nouveau cette pensée « Brasilia est la capitale du Brésil ». Le savoir donc peut être tantôt un acte mental (quand j'ai effectivement la pensée en question) et tantôt un simple *habitus* (quand je pense à autre chose). Ou, pour le dire autrement : il y a en nous des *habitus* de science, comme des dépôts à long terme, et – parfois – des actes de science, qui sont des épisodes ponctuels. En règle générale, quand on dit qu'un agent possède un certain savoir, c'est à la présence chez lui de l'*habitus* correspondant que l'on fait ainsi référence. Au sens le plus courant, une *scientia* est une disposition psychologique d'un esprit singulier.

Ockham précise, cependant, qu'une *scientia* peut être plus, très souvent, qu'un *habitus* isolé. Ce peut être une « collection de plusieurs *habitus* ayant entre eux un ordre déterminé »[12]. Cela n'en compromet pas la singularité ontologique, puisque chaque *habitus* distinct reste une qualité singulière et que la collection de plusieurs qualités de ce genre n'est pas davantage un universel que chacune d'elles en particulier, pas plus qu'une collection de timbres n'est plus générale, ontologiquement, que chacun de ses éléments. L'idée ici est que l'on peut appeler « *scientia* » non seulement un savoir particulier – le savoir que deux et deux font quatre, par exemple –, mais toute une pluralité de tels savoirs chez un même agent lorsque ceux-ci sont liés entre eux de façon systématique. C'est ainsi que la mathématique, par exemple, ou la métaphysique, peut constituer *une* science chez un sujet donné, qui en connaît les principes, les démonstrations et les conclusions, et qui sait réfuter les doctrines erronées. L'unité d'une telle science, en pareil cas, est celle d'un composé :

11. Sur les actes et les *habitus* intellectuels chez Ockham, voir Panaccio, 2004, chap. 2 : « Intellectual Acts ».

12. Ockham, « Prologue… », dans Imbach et Méléard, 1986, p. 296.

> Son unité n'est pas différente de celle d'une ville, d'un peuple ou d'une armée qui comprend des hommes, des chevaux et tout ce qui est indispensable, ou encore de l'unité d'un royaume, d'une totalité ou de celle du monde[13].

Cela dit, les *habitus* se distinguent entre eux en fonction des actes auxquels ils sont associés. Et les actes intellectuels, pour Ockham, sont de deux sortes, comme il l'explique dans le Prologue de l'*Ordinatio* : il y a des actes *appréhensifs* et des actes *judicatifs*[14]. Les premiers sont de simples saisies de leurs objets qui ne mettent en jeu par eux-mêmes aucun assentiment. Ils peuvent en principe porter sur n'importe quoi, qu'il s'agisse de réalités externes ou mentales ; je peux penser à un cheval réel, par exemple, aussi bien qu'à une proposition sans me compromettre ni dans un cas ni dans l'autre à l'endroit de la vérité de quoi que ce soit. Les actes judicatifs, en revanche, ne peuvent se rapporter qu'à des propositions mentales. Ce sont les actes par lesquels « l'intellect non seulement appréhende un objet, mais aussi lui donne ou lui refuse son assentiment »,[15] ce qui n'est possible, précisément, qu'à l'endroit des propositions parce qu'elles seules peuvent être tenues pour vraies ou pour fausses. L'acte de science, dans ce cadre, est un acte judicatif : *savoir* quelque chose consiste – en partie, du moins – à donner son assentiment à quelque proposition. Considéré comme *habitus*, le savoir, par conséquent, doit être une disposition mentale à produire certains actes judicatifs, une inclination intériorisée à tenir pour vraies certaines propositions.

2. Les sens du mot « *scientia* » et le problème de Gettier

Il est bien clair, par ailleurs, que toute disposition à tenir une proposition pour vraie n'est pas un savoir pour autant. D'autres conditions sont requises et notre auteur s'attache à les préciser en distinguant pour le mot « *scientia* » quatre sens, de plus en plus exigeants. Dans chacun d'entre eux, la proposition qui est « sue » doit au minimum être *vraie*. Ockham, de la sorte, prend acte de ceci que le savoir n'est pas une simple conviction subjective : il y faut aussi une condition « externe », qui tient à l'état du monde et non seulement à celui de l'agent.

Quoi d'autre ? Au sens le plus faible, le savoir, dit-il, est « la connaissance certaine de quelque chose de vrai »[16]. Deux conditions, donc : la proposition à laquelle l'agent est porté à donner son assentiment doit être vraie – c'est la condition externe que l'on vient d'évoquer –, mais la connaissance en ques-

13. *Ibid.*, p. 297.
14. Voir Ockham, *Ordinatio*, Prol., quest. 1, dans Piché, 2005, p. 64-69.
15. *Ibid.*
16. Ockham, « Prologue… », dans Imbach et Méléard, 1986, p. 295.

tion, en outre, doit être *certaine*. Qu'est-ce à dire ? Ockham ne se montre pas très explicite quant à la notion de certitude qui est ici en jeu et l'on peut se demander, en particulier, s'il s'agit là d'une condition purement subjective ou d'une condition normative. La « certitude » dont il est question est-elle un simple état psychologique de conviction ferme, ou requiert-elle en plus que cette conviction soit bien justifiée ? Je penche pour la deuxième interprétation. On devrait appeler « savoir », sinon, n'importe quelle croyance ferme à l'endroit d'une proposition vraie, même si les raisons de cette croyance étaient par ailleurs complètement farfelues. Supposons que je croie très fermement, par exemple, qu'un ami vient d'avoir un accident de voiture parce que je l'ai vu dans les feuilles de thé. Il pourrait se faire, certes, que la chose soit vraie par hasard, mais la coïncidence ne devrait pas suffire à donner à cette croyance fantaisiste le statut d'un savoir ! Les exemples que donne ici Ockham tendent à confirmer cette lecture, en évoquant des croyances que nous entretenons sur la base de témoignages indirects certes, mais *généralement fiables* :

> Par exemple, nous disons « savoir » que Rome est une grande ville sans pourtant l'avoir vue. De même, je dis savoir que cet homme est mon père, cette femme ma mère, et ainsi d'autres choses qui ne nous sont pourtant pas connues avec évidence […][17].

S'il en est bien ainsi, ce premier sens ockhamiste du terme « savoir » correspond à la notion générale d'une croyance ferme et vraie reposant sur des bases *normalement* fiables (même si elle n'est pas évidente). La notion à laquelle on a ici affaire, en d'autres termes, n'est autre que l'idée classique d'une « croyance vraie et justifiée », celle-là même à laquelle le célèbre argument de Gettier est censé avoir porté un coup mortel. C'est un point qu'il vaut la peine de creuser un peu, pour mieux apprécier la portée des définitions ockhamistes. Edmund Gettier dans un très court article de 1963 a montré comment engendrer une quantité indéfinie de contre-exemples décisifs à toute définition du savoir comme croyance vraie et justifiée[18]. Ces contre-exemples s'appuient sur le fait que certaines croyances peuvent être à la fois justifiées et fausses (il pourrait se faire, après tout, que la personne que je crois être mon père ne le soit pas vraiment…). De telles croyances, évidemment, ne seraient pas des savoirs au premier sens d'Ockham, précisément parce qu'elles sont fausses et qu'un savoir ne peut être que vrai. Mais si la chose est possible, remarque Gettier, alors il doit être possible aussi que certaines croyances justifiées soient vraies, mais par hasard seulement. Je

17. *Ibid*. (avec traduction légèrement amendée).
18. Gettier, 1963.

peux être justifié, par exemple, de croire que telle personne est mon père, et je serais tout aussi justifié dans ce cas de souscrire à la disjonction de cette proposition avec n'importe quelle autre (en vertu du principe indubitable : si *p*, alors *p* ou *q*) ; je serais alors justifié de croire, par exemple, que soit cette personne est mon père, soit Elvis Presley est encore vivant au moment où j'écris ces lignes. S'il arrivait, maintenant, que la personne en question ne soit pas mon père, mais que, contre toute attente – et contrairement à ce que j'ai toutes les raisons de croire –, Elvis Presley soit encore vivant, alors la disjonction en question serait tout de même vraie, et mon assentiment à son endroit serait donc à la fois vrai (à cause du deuxième membre) et justifié (à cause du premier). Il serait peu approprié pour autant de dire que je *sais*, dans ces circonstances, que soit cette personne est mon père, soit Elvis Presley est vivant ! Le savoir, donc, ne peut pas être défini seulement comme une croyance vraie et justifiée – c'est la conclusion de l'argument de Gettier – et le premier sens d'Ockham, dans la mesure où il se ramène à celui-là, se révèle inadéquat.

L'intéressant, cependant, est qu'il n'en va pas ainsi des trois autres, qui tous ajoutent à la définition du savoir une condition d'« évidence » par laquelle se trouve conjuré à l'avance le problème de Gettier. Considérons, par exemple, la deuxième acception, qui est la plus simple des trois. Un savoir, en ce sens, est tout bonnement une « connaissance évidente »[19]. Mais la notion d'évidence que Guillaume utilise ici est très forte. C'est celle qu'il avait mise en place dès le début de l'*Ordinatio* :

> […] je dis que la connaissance évidente est la connaissance d'un complexe propositionnel vrai qui est apte à être causée suffisamment, de manière immédiate ou médiate, par la connaissance incomplexe des termes[20].

Deux conditions sont requises, donc, pour qu'une connaissance soit dite « évidente », dans ce vocabulaire :

(1) elle doit être vraie ;
(2) elle doit être causée chez le sujet connaissant par la connaissance des termes de la proposition.

La condition (1) n'est autre que la clause de vérité qu'incorporait déjà le premier sens de « *scientia* ». C'est la condition (2), par conséquent, qui est distinctive du second sens. Il ne suffit plus maintenant qu'une connaissance vraie soit justifiée – ou certaine – pour être un savoir. Il faut en outre que la conviction de l'agent soit causée en lui par certaines connaissances constitutives plus élémentaires.

---

19. Ockham, « Prologue… », dans Imbach et Méléard, 1986, p. 295.
20. Ockham, *Ordinatio*, Prol., quest. 1, dans Piché, 2005, p. 61.

Cette clause additionnelle, du coup, comporte elle-même deux aspects, qui ont trait l'un et l'autre au mécanisme par lequel la conviction en question doit s'être implantée dans l'agent :

(2a) ce mécanisme doit être *causal* ;
(2b) il doit être déclenché par ce que notre auteur appelle « la connaissance des termes » de la proposition.

La condition (2a) suppose que l'esprit humain est, en partie du moins, régi par des processus causaux naturels. L'assentiment, dans ce genre de situations, ne relève pas d'une libre décision ou d'une évaluation des probabilités, mais il advient mécaniquement pour ainsi dire, comme l'aboutissement naturel des circonstances cognitives dans lesquelles l'agent se trouve. Non que tout assentiment soit ainsi causalement déterminé, mais on ne saurait, pour Ockham, parler d'« évidence » pour ceux qui ne le sont pas.

Encore faut-il que la détermination causale suive en l'occurrence un itinéraire précis. N'importe quel lavage de cerveau ne ferait pas l'affaire ! Ce que la condition (2b) stipule, c'est que l'assentiment de l'agent à la proposition en question doit être causé chez lui, de façon médiate ou immédiate, par des états cognitifs *non propositionnels*, qui correspondent aux constituants de la proposition crue. Il faut ici prendre garde. Par « la connaissance des termes », Ockham ne veut pas seulement évoquer, dans le contexte de l'*Ordinatio*, la compréhension que nous pourrions avoir du sens des mots qui constituent telle ou telle proposition orale ou parlée. L'évidence, pour lui, ne se limite pas aux propositions analytiques, loin de là. La « connaissance des termes », dans le présent contexte, est tout aussi bien l'appréhension cognitive des objets auxquels ces termes se rapportent. L'important est qu'il s'agisse d'appréhensions en elles-mêmes non propositionnelles, mais qui puissent correspondre aux éléments de la proposition sue. L'exemple d'Ockham dans le Prologue de la *Physique* est très clair à ce propos :

> Par exemple, même si personne ne me disait que le mur est blanc, du simple fait de voir la blancheur qui est dans le mur, je saurais que le mur est blanc[21].

Le savoir en ce sens, ajoute-t-il aussitôt, « ne regarde pas seulement ce qui est nécessaire, mais aussi ce qui est contingent »[22].

Que cette définition du savoir comme « connaissance évidente » permette, ainsi entendue, d'éviter l'objection de Gettier tient à ce qu'il est impossible pour Ockham qu'une croyance soit fausse lorsqu'elle est causée de la bonne façon par la connaissance des termes. On ne pourra donc pas avoir a fortiori une croyance ainsi causée, mais qui ne soit vraie que par

21. Ockham, « Prologue… », dans Imbach et Méléard, 1986, p. 295.
22. *Ibid.*

coïncidence, comme dans les contre-exemples de Gettier. Si j'ai une connaissance de la proposition « ce mur est blanc » qui est causée en moi par mon appréhension du mur en question et de sa blancheur, je peux certes en inférer, comme tout à l'heure, que soit ce mur est blanc, soit Elvis Presley est toujours vivant, mais il est exclu, dans la situation considérée, que cette disjonction soit vraie sans que le mur soit blanc, puisque – par hypothèse – mon assentiment dans ce cas est causé par la blancheur même du mur. L'immunité aux contre-exemples de Gettier tient alors à une approche à la fois causale et décompositionaliste, selon laquelle l'assentiment dans certains cas est le résultat naturel de nos appréhensions non propositionnelles. Cela, certes, donne au verbe « savoir » une extension plus restreinte que l'acception précédente – je ne peux plus *savoir*, en ce deuxième sens, que Tokyo est une grande ville si je ne l'ai pas vue de mes yeux, ni que telle personne est mon père –, mais c'est là le prix à payer pour une notion de savoir qui soit aussi plus rigoureuse.

Les troisième et quatrième sens de « *scientia* » identifiés par Ockham ne sont à cet égard que des spécifications encore plus restreintes du deuxième. « D'une troisième façon », écrit-il, « on appelle "science" la connaissance évidente de quelque chose de nécessaire », et d'une quatrième façon, « la connaissance évidente du vrai nécessaire, capable d'être causée à partir de la connaissance évidente de prémisses nécessaires au moyen d'un discours syllogistique »[23]. L'idée, ici, est de faire place à la conception aristotélicienne de la science comme connaissance du nécessaire. La différence entre le troisième et le quatrième sens, comme Ockham l'explique, est que l'un s'applique à la connaissance des principes aussi bien que des conclusions, tandis que l'autre ne vaut que pour ces dernières dans la mesure où elles sont atteintes par un raisonnement syllogistique, la connaissance des principes recevant alors un autre nom que celui de « science » : « *intellectus* », dit Ockham, ou même « *sapientia* ». Mais par-delà ces nuances, c'est bien le modèle scientifique des *Analytiques seconds* qui se trouve là introduit.

On notera seulement – mais la chose n'est pas indifférente – que le rapport entre la connaissance des principes et celle des conclusions est lui aussi caractérisé par Ockham dans ce contexte comme une relation *causale*. La dérivation syllogistique doit être vue chez lui comme un autre de ces mécanismes cognitifs naturels qui fonctionnent d'eux-mêmes pour ainsi dire, en vertu de la façon dont l'esprit humain est intrinsèquement agencé. Si je juge que tous les animaux sont mortels et que tous les hommes sont des animaux – et pour autant qu'il s'agisse bien là d'*actes* judicatifs, et non seule-

23. *Ibid.*

ment d'*habitus* –, alors la co-occurrence de ces deux jugements dans mon esprit en entraînera causalement un troisième : que tous les hommes sont mortels. La pensée syllogistique, dans cette approche, est un mécanisme de computation. C'est cela précisément qui permet, pour Ockham, de transférer l'*évidence* des prémisses jusque dans les conclusions. Souvenons-nous qu'une connaissance n'est évidente, à ses yeux, que si elle est causée, *de façon médiate ou immédiate*, par la connaissance des termes simples qui la constituent[24]. La connaissance évidente des principes premiers, donc, doit pouvoir être causée de façon immédiate par l'appréhension de leurs termes, mais cette évidence est transférable à des conclusions dérivées atteintes par syllogisme, dans la mesure où celles-ci sont composées des mêmes termes que les prémisses et dans la mesure, aussi, où le processus syllogistique est lui-même d'ordre causal : la connaissance des conclusions est alors causée de façon *médiate* par l'appréhension des termes.

Les deux dernières acceptions en tout cas évitent elles aussi les contre-exemples à la Gettier par cela même qu'elles font appel, comme la deuxième, à la clause d'évidence, renforcée ici par celle de nécessité. La supposition forte qui sous-tend toute l'approche est que l'esprit humain est construit de telle façon que dans certaines circonstances certains de ses assentiments ne peuvent tout simplement pas être erronés, dans la mesure où ils résultent causalement, de façon médiate ou immédiate, d'un contact cognitif avec cela précisément qui les rend vrais. Cela ne veut pas dire, il faut y insister, que nous soyons toujours en mesure de reconnaître *subjectivement* que les conditions causales en question sont bel et bien satisfaites. Si ma croyance que le mur est blanc est causée en moi par mon contact cognitif avec le mur lui-même et sa blancheur, alors, au deuxième sens de « *scientia* », je *sais* que le mur est blanc. Mais rien n'empêche dans cette approche qu'une situation subjectivement indiscernable puisse se produire dans laquelle ma croyance que le mur est blanc serait causée non pas par la blancheur du mur, mais par une illusion quelconque. Cette croyance, alors, ne serait pas un savoir, mais rien dans mon expérience subjective ne me permettrait de m'en rendre compte. La conception ockhamiste du savoir, en dernière analyse, est de part en part *externaliste*, non seulement parce que le savoir requiert toujours la vérité de la proposition sue, mais aussi parce qu'il tient en général à la nature du processus causal par lequel l'assentiment est engendré dans telles ou telles circonstances, un processus dont rien ne dit, chez Ockham, qu'il doive être lui-même objet d'expérience[25]. Il en découle, notamment, que je peux savoir

24. Voir le passage de l'*Ordinatio* cité ci-dessus à l'appel de note 20.

25. L'*externalisme* en théorie de la connaissance, aujourd'hui beaucoup discuté, est la thèse selon laquelle les états épistémiques d'un agent (le fait, par exemple, qu'il possède ou

quelque chose sans savoir que je le sais : la modalité épistémique du savoir n'est pas automatiquement réitérable.

3. Sujets et objets

Il était coutumier au Moyen Âge de se demander à propos d'une science quelconque quel en est le sujet et quel en est l'objet. Ockham là-dessus se montre très précis et distingue nettement l'un de l'autre dans chaque acte – ou *habitus* – de savoir, soutenant à propos de chacun d'eux des positions originales et quelque peu étonnantes, qui ont souvent prêté à confusion :

> […] il faut savoir qu'il existe une différence entre l'objet de la science et son sujet. Car l'objet de la science est toute proposition connue, le sujet est une partie de cette proposition […][26].

Cela requiert quelques explications.

3.1 Les objets du savoir

C'est une thèse caractéristique d'Ockham que les objets par excellence du savoir sont des propositions, et non pas, par exemple, des choses externes ou des états de choses. Cela tient d'abord à ses yeux à la grammaire même du verbe « savoir ». Je sais, par exemple, que les dauphins sont des mammifères. Il serait incongru de dire dans ce cas que je sais les dauphins ou les mammifères, ou même que je sais l'état de choses correspondant. S'il y a une chose que je sais, dans l'exemple en question, ce ne peut être que la proposition « les dauphins sont des mammifères ». Cela est confirmé, d'ailleurs, par ce que Guillaume tient pour un adage philosophique courant, selon lequel « rien n'est su si ce n'est le vrai ». Comme seules des propositions peuvent être vraies ou fausses – Ockham le répète souvent –, il en découle que seules des propositions peuvent être sues[27].

Quelle sorte de propositions au juste, c'est ce que l'on a vu à la section précédente : des propositions vraies, évidentes, et même nécessaires si l'on prend « *scientia* » en son sens aristotélicien fort. Et ces propositions qui sont ainsi objets de science peuvent être orales, écrites ou mentales. Si elles sont orales ou écrites, elles appartiennent à une langue de communication

---

non un certain savoir) ne tiennent pas seulement aux états internes de cet agent et à la valeur de vérité de ses croyances, mais aussi à certains autres facteurs externes. Deux agents pourraient ainsi, en principe, se trouver dans des états internes tout à fait semblables et ne pas avoir, néanmoins, les mêmes savoirs l'un que l'autre. Dans la philosophie récente, cette thèse a été défendue par Armstrong, 1973, Goldman, 1979, 1986, Sosa, 1991, et plusieurs autres.

26. Ockham, « Prologue… », dans Imbach et Méléard, 1986, p. 299.

27. Ce dernier argument apparaît dans les *Quodlibeta* III, question 8 (trad. angl. dans Freddoso et Kelley, 1991, p. 197).

comme le français, l'anglais ou le latin et sont composées de signes conventionnels. Mais les objets premiers du savoir, pour Ockham, sont les propositions mentales, composées de *concepts*, lesquels pour lui sont des signes naturels que forment les esprits humains au contact des choses. Ockham, on le sait, prend cette idée très au sérieux : la pensée humaine est composée de signes naturels qui s'organisent entre eux dans l'esprit selon une syntaxe précise[28]. L'objet propre du savoir, donc, est constitué par les propositions mentales évidentes ; et si l'on prend le mot « science » au sens des *Analytiques seconds* d'Aristote, par les propositions mentales évidentes *et* nécessaires.

Telle est du moins la position d'Ockham dans l'*Ordinatio* et dans le commentaire de la *Physique*. Dans les *Questions quodlibétales* il y ajoute sans la renier un autre élément, fort intéressant, en reconnaissant en plus de la *scientia* qui préoccupe les philosophes, une autre sorte de savoir, moins réflexif[29]. L'homme ordinaire – qu'il appelle le *laicus* – *sait* très bien qu'un âne n'est pas une pierre, sans y avoir jamais réfléchi et sans s'être questionné à ce propos. L'objet de son savoir dans ce cas n'est pas la proposition « un âne n'est pas une pierre », puisque, par hypothèse, l'homme en question ne prend jamais cette proposition pour objet de sa considération. Il n'y a pas d'autres objets de pensée, ici, que les ânes eux-mêmes et les pierres. Mais les ânes et les pierres, bien sûr, ne sont pas *sus*. À celui qui demande si quelque chose est su dans ce genre de savoir non réflexif, Ockham répond donc, dans une formule apparemment paradoxale mais qu'il prend tout à fait au sérieux, qu'« à proprement parler, on ne doit pas dire que *quelque chose* est su par un tel acte, mais seulement que par cet acte il est su qu'une pierre n'est pas un âne »[30]. Voilà donc une exception notable à la thèse selon laquelle le savoir a des propositions pour objets. Cette thèse, maintenant, est limitée au savoir *réflexif*. Du point de vue de l'épistémologie, cela n'en diminue pas pour autant l'importance, puisque le savoir scientifique – ou philosophique – est toujours réflexif, précisément, dans la théorie ockhamiste de la maturité[31].

3.2 Les sujets du savoir

L'expression « sujet du savoir » (« *subiectum scientiae* » en latin) peut avoir deux sens bien différents au dire d'Ockham. En un premier sens, le sujet d'une science est « ce qui reçoit la science et la possède subjectivement en soi, à la façon dont on dit que le corps ou la surface est le sujet de la blancheur et

28. Pour de courtes introductions à la théorie ockhamiste du langage mental, voir Panaccio, 1999a, chapitre 9, ou Panaccio, 1999b.

29. Voir les *Quodlibeta* III, 8 ; IV, 16 ; et V, 6.

30. *Ibid*., III, 8 (la traduction et les italiques sont de moi).

31. Je discute toute cette question en détails dans Panaccio, 2009.

que le feu est le sujet de la chaleur »[32]. Selon cette acception, le sujet d'un savoir – qu'il soit réflexif ou non – est toujours l'intellect singulier dans lequel ce savoir existe à titre d'accident. Au deuxième sens, cependant, l'expression « sujet de science » désigne plutôt « ce dont on connaît quelque chose »[33], comme lorsqu'on dit que les lignes et les surfaces sont les sujets de la géométrie, ou que la matière et le mouvement sont des sujets de la physique. C'est cette deuxième acception qui retient davantage Ockham dans le Prologue de son commentaire de la *Physique* ; et sa position là-dessus a souvent paru litigieuse.

Le sujet d'un savoir en ce deuxième sens, explique-t-il, n'est rien d'autre que le sujet *grammatical* de la proposition connue. C'est ce qu'il voulait dire dans un extrait cité ci-dessus, quand il affirmait que le sujet d'une science est « une partie de la proposition [connue] »[34]. Ainsi le savoir que tout homme est susceptible d'être éduqué (c'est l'exemple d'Ockham lui-même) a pour objet la proposition mentale « tout homme est susceptible d'être éduqué » (pour autant qu'il s'agisse là d'un savoir réflexif) et pour sujet le sujet grammatical de cette proposition même, c'est-à-dire en l'occurrence le concept mental d'« homme »[35]. Lorsque la science dont on parle est une collection d'*habitus* plutôt qu'un savoir isolé – la géométrie, par exemple, ou la physique –, le sujet de cette science sera identifié au sujet grammatical des *conclusions* atteintes dans le domaine en question par voie de raisonnement syllogistique. Comme chaque domaine scientifique ainsi entendu comporte en principe plusieurs conclusions de ce genre et que les sujets grammaticaux de ces conclusions peuvent varier de l'une à l'autre, les champs disciplinaires complexes comme la logique, la physique, la mathématique ou la métaphysique n'auront pas chacun *un* sujet unique, mais une pluralité de sujets, autant de sujets en fait que leurs conclusions comportent de sujets grammaticaux différents. Demander, dans ces conditions, quel est *le* sujet de la physique ou *le* sujet de la métaphysique, c'est poser une fausse question, comme si l'on demandait, dit Ockham, quel est le roi du monde :

> […] car comme il n'y a pas de roi du monde, mais quelqu'un est le roi d'un royaume et un autre est roi d'un autre royaume, il en va de même des différentes parties d'une telle science ; et la science, qui est un tel ensemble, ne possède pas plus un sujet unique que le monde ne possède un roi unique ou qu'un royaume ne possède un seul comte[36].

32. Ockham, « Prologue… », dans Imbach et Méléard, 1986, p. 299.
33. *Ibid.*
34. Voir ci-dessus le texte cité à l'appel de note 26.
35. Ockham, « Prologue… », dans Imbach et Méléard, 1986, p. 299.
36. *Ibid.*, p. 300.

Les sujets propres d'un savoir (réflexif), donc, sont, aux yeux d'Ockham, les concepts qui occupent une certaine position grammaticale précise dans la ou les propositions mentales qui font l'objet de ce savoir. Mais cela veut-il dire, dès lors, que nous ne savons jamais rien au sujet d'autre chose que de nos propres concepts ? Plusieurs commentateurs l'ont ainsi entendu et en ont conclu que la théorie ockhamiste du savoir enferme l'esprit en lui-même sans fenêtre vers le monde ! Cette lecture, heureusement, repose sur une erreur d'interprétation. En parlant du *sujet* d'un savoir, Ockham n'entend pas évoquer ce sur quoi *porte* le savoir, il veut seulement cerner une notion technique qui localise pour chaque acte ou *habitus* de science – et pour chaque collection de tels *habitus* – le ou les concepts dont quelque chose *est prédiqué* dans les propositions qui font l'objet de ce savoir. Cela n'empêche pas le savoir en question de se rapporter en dernière analyse à la réalité même : l'ockhamisme ne verse pas ici dans l'idéalisme. C'est un point majeur sur lequel il nous faut maintenant insister.

4. Le réalisme scientifique d'Ockham

Reportons-nous de nouveau au Prologue du Commentaire de la *Physique*. Ockham y précise que la science de la nature n'a pas pour sujets les choses mobiles elles-mêmes, mais des concepts mentaux « "*supposant*" précisément pour de telles choses dans de multiples propositions »[37]. Le mot-clé dans cette explication est le verbe « supposer pour », *supponere pro*, un terme technique central de la logique médiévale. La *suppositio*, pour Ockham, est une propriété sémantique qu'un terme acquiert uniquement lorsqu'il est pris comme sujet ou comme prédicat d'une proposition. Non qu'en eux-mêmes les termes isolés soient vides de sens. Ils ont au contraire ce que Guillaume appelle une « signification » (*significatio*), par laquelle ils représentent avant toute insertion propositionnelle une pluralité d'individus réels ou possibles. Mais lorsqu'ils figurent dans une proposition à titre de sujets ou de prédicats, leur fonction référentielle se spécifie pour ainsi dire : les référents se restreignent, par exemple, comme dans « les enfants, de nos jours, sont exigeants », où le terme « enfant » ne réfère plus qu'aux enfants actuels ; parfois même les référents se déplacent complètement par rapport aux signifiés du terme, comme dans « *homme* est un mot », où le terme « homme » ne réfère plus à des humains du tout, mais à lui-même comme unité orale ou écrite ; et les modalités de la référence, en outre, varient selon la fonction logique du terme dans la proposition et les quantificateurs qui l'accompagnent : si « homme » réfère

37. *Ibid.*, p. 301 (les italiques sont de moi).

bien aux mêmes êtres singuliers dans « tous les hommes sont mortels », « certains hommes courent » et « Socrate est un homme », ce n'est pas pour autant de la même façon. Ces distinctions faisaient depuis le XII^e^ siècle l'objet de cette théorie de la *suppositio* dont Ockham fait systématiquement usage dans toutes les discussions philosophiques.

Ce qu'il nous dit dans le cas qui nous occupe, c'est que les propositions qui sont les objets de la science de la nature portent bien en général sur les choses mêmes, parce que les sujets et les prédicats de ces propositions y *supposent pour* les choses mobiles elles-mêmes. Il y a des exceptions à cela, mais règle générale, les sujets et les prédicats des propositions de la physique, par exemple, doivent être pris en « supposition personnelle » (*suppositio personalis*), selon la terminologie de l'époque. La supposition personnelle, dans ce vocabulaire, est la fonction référentielle d'un terme qui est effectivement utilisé dans une proposition pour référer à ses signifiés (ou à certain d'entre eux). Cela s'oppose, notamment, à la supposition matérielle (*suppositio materialis*), où le terme tient lieu de lui-même comme mot, et à la supposition simple (*suppositio simplex*), où il tient lieu du concept auquel il est normalement associé (comme dans « *homme* est un concept d'espèce naturelle ») :

> Ainsi quand on connaît cette proposition « tout feu produit de l'échauffement », c'est un concept commun à tous les feux qui est sujet et qui « suppose » pour tous les feux ; c'est pourquoi on appelle la connaissance de cette proposition une connaissance réelle[38].

Rien ne s'oppose, donc, à ce qu'un savoir se rapporte en définitive aux choses elles-mêmes et soit normé par elles.

Dire que le sujet d'un savoir quelconque est toujours un *concept* commun permet à Ockham d'accommoder le célèbre adage d'inspiration aristotélicienne « il n'y a de science que de l'universel » (*omnis scientia est de universalibus*), sans avoir à poser dans l'être l'universel en question. L'adage est tout à fait vrai, pour lui, au sens où les sujets grammaticaux des propositions sues (au sens fort) sont toujours des concepts généraux, comme le sont du reste tous les universaux. Mais cette manière d'esquiver le réalisme des universaux que semblait requérir, à première vue, l'adage aristotélicien n'entame en rien le *réalisme épistémologique* d'Ockham : les propositions qui sont objets de science sont *vraies* et portent bien dans beaucoup de cas sur le monde extérieur. Ockham rejette en toutes lettres l'idée que la vérité dépende toujours de l'acte d'intellection :

---

38. *Ibid.*, p. 302 (traduction légèrement amendée par moi : j'utilise « concept » pour traduire « *intentio* », au lieu d'« intention », « *conceptus* » et « *intentio* » étant interchangeables chez Ockham dans plusieurs contextes, dont celui-ci).

> Par suite, il faut comprendre que ma considération ou la tienne ne joue aucun rôle dans le changement ou l'immutabilité d'une chose, ou bien dans sa nécessité et son incorruptibilité ou sa contingence, pas plus qu'elle n'influe sur le fait que tu sois blanc ou noir, ou à l'intérieur de la maison[39].

Quand les termes des propositions sont pris en « supposition personnelle » pour tenir lieu des choses extérieures, ce sont ces choses elles-mêmes qui déterminent si lesdites propositions sont vraies ou fausses.

Tel est le critère, précisément, qui démarque, aux yeux d'Ockham, les sciences dites « réelles » des sciences « rationnelles » comme la logique. Les sujets des propositions sues, dans ces dernières, non seulement *sont* des concepts, mais ils supposent, en plus, *pour* des concepts : dans « toute proposition a un sujet et un prédicat », qui est un énoncé de la logique, le sujet « proposition » réfère bien à des réalités mentales ou linguistiques, les propositions en l'occurrence, et la pensée ici se tourne bien vers elle-même. Mais il n'en va pas ainsi dans les propositions des sciences naturelles, dont les sujets, eux, supposent pour les choses extérieures. La connaissance du savant dans ces disciplines rejoint bien, par la *suppositio*, la réalité extramentale. Il n'y a pas là l'ombre d'un idéalisme.

Quant à savoir comment il est possible que les termes d'une proposition sue supposent effectivement pour les choses réelles, cela tient, de nouveau, à la théorie *causale* de la connaissance à laquelle Ockham souscrit et à la façon précise dont il la complète par une *sémantique* des concepts. Ceux-ci sont normalement implantés dans l'esprit au terme d'un processus causal qui part des choses singulières extérieures. Ces choses dans ce cas, et celles qui leur ressemblent de façon pertinente, sont dites être les *signifiés* du concept. Un concept, en d'autres mots, est le signe naturel des choses qui l'ont causé et de toutes celles qui leur ressemblent suffisamment : mon concept de cheval représente – ou *signifie* – les chevaux parce qu'il a été originalement causé par des chevaux. Le processus, évidemment, demande à être expliqué en détails, et ce passage des connexions causales aux connexions sémantiques appelle toute une discussion, dans laquelle il serait inapproprié de s'engager ici[40]. L'important pour notre propos est que la signification naturelle des concepts, chez Ockham, tienne à une détermination causale. Or une fois fixée, cette signification naturelle joue à son tour un rôle décisif dans la détermination de la « supposition » du concept dans les propositions mentales où il apparaît, de concert, évidemment, avec la syntaxe de la proposition

39. *Ibid.*, p. 304 (traduction légèrement amendée : je préfère « considération » à « point de vue » pour rendre la *consideratio* d'Ockham, qui est l'acte même de considérer quelque chose).

40. Pour un examen plus approfondi de ces questions, voir Panaccio, 1992a, 1992b, 2004.

et, le cas échéant, certains autres facteurs contextuels[41]. Il en découle que la référence des concepts en contextes propositionnels tient, en partie du moins, à des rapports naturels de causalité. C'est par là que le savoir, au bout du compte, s'arrime aux choses.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

L'édition critique des textes d'Ockham en versions latines originales est répartie en trois grandes séries :

Opera theologica, 10 volumes, sous la dir. de G. Gál, Saint-Bonaventure, NY, The Franciscan Institute, 1967-1986.

Opera philosophica, 7 volumes, sous la dir. de G. Gál, Saint-Bonaventure, NY, The Franciscan Institute, 1974-1988.

Opera politica, 4 volumes (à ce jour), sous la dir. de H. S. Offler, Manchester, Manchester University Press, 1940-1956 (pour les vol. I-III), et Oxford, Oxford University Press, 1997 (pour le vol. IV).

Des traductions françaises ou anglaises de traités ou d'extraits pertinents pour l'épistémologie sont disponibles, notamment, dans les travaux suivants :

Biard, J. [1993-2008], *Guillaume d'Ockham. Somme de logique*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 4 volumes parus à ce jour.

Biard, J., dir., [2009], *Le langage mental du Moyen Âge à l'Âge classique*, Louvain, Peeters.

Boehner, Ph. [1957], *Ockham. Philosophical Writings*, Londres, Nelson. Édition revue par S. F. Brown, Indianapolis, Hackett Publ. Co., 1990.

Davies, J. [1989], *Ockham on Aristotle's Physics. A Translation of Ockham's* Brevis Summa Libri Physicorum, St-Bonaventure, NY, The Franciscan Institute.

Freddoso, A. J. et F. E. Kelley [1991], *William of Ockham. Quodlibetal Questions*, New Haven, Yale University Press.

Gettier, E. [1963], « Is Justified True Belief Knowledge ? », *Analysis*, 23, p. 121-123 ; traduction française : « Une croyance vraie et justifiée est-elle une connaissance ? », dans J. Dutant et P. Engel (dir.), *Philosophie de la connaissance. Croyance, connaissance, justification*, Paris, Vrin, 2005, p. 43-46.

Imbach, R. et M.-H. Méléard [1986], *Philosophes médiévaux des XIII^e^ et XIV^e^ siècles*, Paris, 10/18, n° 1760.

Pasnau, R. [2002], *The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts*, vol. III : *Mind and Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press.

Piché, D. [2005], *Guillaume d'Ockham. Intuition et abstraction*, Paris, Vrin.

Poitevin, H. [1991], « Guillaume d'Ockham. Sur l'universel », *Philosophie*, 30, p. 9-28.

Spade, P. V. [1994], *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals*, Indianapolis, Hackett Publ. Co.

41. Sur cette dépendance de la « supposition » par rapport à la signification, voir notamment Panaccio, 1992a, chap. 1, et 1999b.

Valcke, L. et R. Galibois, *Guillaume d'Occam. Commentaire sur le livre des Prédicables de Porphyre*, Sherbrooke, Centre d'études de la Renaissance [à n'utiliser qu'avec prudence].

Autres travaux cités

Adams, M. M. [1987], *William Ockham*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 2 vols.

Alféri, P. [1989], *Guillaume d'Ockham. Le singulier*, Paris, Éditions de Minuit.

Armstrong, D. M. [1973], *Belief, Truth and Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press.

Biard, J. [1997], *Guillaume d'Ockham. Logique et philosophie*, Paris, PUF.

Biard, J., dir. [2009], *Le langage mental du Moyen Âge à l'Âge classique*, Louvain, Peeters.

Davis, S., dir. [1985], *Causal Theories of Mind*, Berlin, Walter de Gruyter.

Gettier, E. [1963], « Is Justified True Belief Knowledge ? », *Analysis*, 23, p. 121-123 ; traduction française : « Une croyance vraie et justifiée est-elle une connaissance ? », dans J. Dutant et P. Engel (dir.), *Philosophie de la connaissance. Croyance, connaissance, justification*, Paris, Vrin, 2005, p. 43-46.

Goldman, A. [1979], « What is Justified Belief ? », dans Pappas, 1979, p. 1-23.

Goldman, A. [1986], *Epistemology and Cognition*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

McGrade, A. S. [1974], *The Political Thought of William of Ockham*, Cambridge, Cambridge University Press.

Michon, C. [1994], *Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam*, Paris, Vrin.

Panaccio, C. [1992a], *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*, Montréal/Paris, Bellarmin/Vrin.

Panaccio, C. [1992b], « Intuition, abstraction et langage mental dans la théorie occamiste de la connaissance », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 97/1, p. 61-81.

Panaccio, C. [1998], « William Ockham », dans *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Londres, Routledge, vol. IX, p. 732-748.

Panaccio, C. [1999a], *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Éditions du Seuil.

Panaccio, C. [1999b], « Semantics and Mental Language », dans Spade, 1999, p. 53-75.

Panaccio, C. [2003], « William of Ockham, *Summa Logicae* (ca. 1324) : Nominalism in Thought and Language », dans *The Classics of Western Philosophy. A Reader's Guide*, sous la dir. de J. E. Gracia *et al.*, Oxford, Blackwell, p. 177-182.

Panaccio, C. [2004], *Ockham on Concepts*, Aldershot, G.-B., Ashgate.

Panaccio, C. [2009], « Le jugement comme acte mental selon Guillaume d'Ockham », dans Biard, 2009, p. 117-133.

Pappas, G. S., dir. [1979], *Justification and Knowledge*, Dordrecht, Reidel.

Perini-Santos, E. [2006], *La théorie ockhamienne de la connaissance évidente*, Paris, Vrin.

Sosa, E. [1991], *Knowledge in Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press.

Spade, P. V., dir. [1999], *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge, Cambridge University Press.

5 Descartes et le fondement de la vérité

Josiane Boulad-Ayoub

Gloire du long désir, Idées
(Mallarmé, *Prose pour des Esseintes*)

René Descartes (1596-1650) « le véritable initiateur de la philosophie moderne », selon les termes admiratifs de Hegel, bouleverse la problématique de la connaissance en mettant en son centre une nouvelle théorie des idées. Pour en exposer le caractère novateur mais aussi ses limites, je m'appuie, principalement, sur *Les Méditations métaphysiques*. Je mettrai surtout l'accent sur la *Troisième Méditation* qui déroule la théorie des idées tout en établissant en même temps le garant de la vérité, Dieu.

Quelques remarques d'ordre général m'aideront à situer, pour commencer, les thèses cartésiennes dans leur contexte intellectuel :

• ***À l'époque moderne, la métaphysique a les formes des théories de la connaissance et réciproquement, l'épistémologique est lié à l'ontologique.***

La recherche de l'épistêmé est lancée « dans la chasse de l'être » (Platon, *Phédon*, 66 c).

Dans les propositions des théories classiques de la connaissance le vrai, la vérité s'inscrit comme accord, *homoiosis* ou *adæquatio*, rapport de ressemblance ou d'égalité entre une représentation et une chose, éventuellement dans l'énoncé d'un jugement. Rapport ou accord avec ce qui est en tant qu'il est, avec l'Être d'où la vérité tire son autorité. « La vérité consiste en l'être, et la fausseté au non-être », dit Descartes[1]. L'erreur, au contraire, n'est pensée

1. Descartes, *Lettre à Clerselier du 23 avril 1649*, Adam-Tannery, (désormais AT) V, 356 ; cf. aussi le début de la *Quatrième Méditation* où est posée l'équation : Vrai = Être = Dieu par opposition au faux qui est le non-être.

que dans sa déchéance à l'égard du vrai, défaut, privation, ombre de la vérité, néant, non-être (voir *Quatrième Méditation*). Le trait invariant de cette référence du vrai à l'être – aussi bien que le caractère toujours privatif de l'erreur – dessine la clôture de la métaphysique classique, jusqu'à Kant, au moins.

- ***La théorie des idées***

La vérité se lie donc à l'être, dans le discours classique de la connaissance. Mais si la vérité est délimitation de l'être, il reste que cette délimitation s'accomplit par quelqu'un et pour quelqu'un. À l'interpellation de l'être, de la vérité, le Grec commence par s'étonner, le Moderne par douter, dispositions qui sont les effets de la contemplation première, les signes de la récognition de la vérité comme convertible à l'être, comme produit de la volonté divine, de la récognition de la structure onto-théologique de la connaissance. Celui qui s'étonne, celui qui doute désire ne pas s'éloigner de l'être – de la vérité – et, se mettant à discourir, constitue ce lieu où, sur l'arrière-fond identique de la réciprocité originelle de l'être et de la vérité, se nouent les différences, c'est-à-dire se produisent les thèses diverses de la théorie des idées, qui apparaissent ainsi comme la réponse du questionneur. « Se réfugier du côté des idées et chercher à voir en elles la vérité des choses » (Platon, *Phédon*, 99 e).

Pour les théories de la connaissance qui emploient cette notion, l'idée représente ce rapport d'imitation, cette valeur d'adéquation par lesquelles nous avons défini le mouvement classique de la vérité.

- ***Déplacement cartésien***

Le sujet et ses idées comme fondement-fondateur

Chez Descartes l'idée est la copie en moi, la représentation pensée de la chose, l'idéalité de l'étant pour le sujet. L'idée a pour fonction d'être présence du vrai ou signifiant du vrai.

En résumé :

Thèses cartésiennes de la théorie de la connaissance

D1 Primauté du Cogito (le je pense) fondé sur Dieu

D2 La *res cogitans* que je suis connaît les structures de la *res extensa* par l'inspection de l'esprit et pourra s'en assurer la maîtrise.

D3 Le Cogito contient des idées : parmi celles-ci l'idée de Dieu, auteur des essences et des existences, et qui garantit la certitude de la connaissance humaine.

Descartes n'a pas toujours atteint le but mais il a souvent tracé la route

En faisant débuter son enquête sur la connaissance vraie par l'affirmation première du sujet épistémique, le je pense, je suis, de la *Seconde Méditation*,

le Cogito, Descartes fait de l'homme le détenteur des principes de la connaissance du monde. L'homme replié sur lui-même ne s'ouvre pas au monde à moins qu'il n'ouvre lui-même ce monde, qu'il ne lui donne son sens complet, qu'il ne le réinvente ; il s'agit là presque d'un homme démiurge.

Une fois le monde pensé à partir du sujet dont la volonté libre fait de lui une origine et qui est garanti par l'Être absolu, objet de la *Troisième Méditation*, peut s'édifier le modèle conceptuel que nous fournit l'exemplaire théorie cartésienne des idées. La nouveauté de l'opérateur sujet fait se déplacer le « lieu » des idées ; de l'idée archétypale platonicienne constituant à elle seule son monde, nous passons à l'idée humaine, d'étoffe mentale ; celle-ci retient cependant un caractère purement intellectuel et a tendance à redevenir archétypale.

Nous voulons ici, dans un premier moment :

1/ retracer la nature des idées, et
2/ repérer leurs fonctions et, en particulier,
3/ éclaircir la fonction épistémologique et ontologique des idées innées,

pour pouvoir ensuite, dans un deuxième moment, et à partir de l'idée de Dieu qu'a le sujet :

4/ analyser, selon la *Troisième Méditation*, la nouvelle idée de Dieu et sa fonction dans la théorie de la connaissance cartésienne.

1. Nature des idées

L'idée selon Descartes constitue seule l'objet de la connaissance pour le sujet : je ne connais que par la médiation de l'idée et cette idée se trouve en moi[2].

Mais que désigne le terme d'idée ? Au P. Mersenne qui lui pose expressément la question de savoir ce qu'il entend par idée, Descartes répond : « J'entends tout ce qui peut être en notre pensée »[3].

L'idée est donc de la pensée, dans la pensée. Il s'agit du contenu de la pensée humaine. Idée ou pensée, les termes sont pour lui équivalents ; on le voit employer indifféremment, dans la quatrième partie du *Discours de la Méthode*, par exemple, le mot pensée et le mot idée. Le « lieu » des idées ne se trouve nulle part ailleurs que dans l'esprit humain.

Descartes rompt ainsi, rien que sur ce plan topique, avec toute une tradition scolastique d'origine platonicienne. Étienne Gilson, dans son *Commentaire du* Discours de la Méthode, déclare que Descartes a eu une

2. Descartes, *Lettre à Reneri pour Pollot*, avril ou mai 1638, AT, II, 34, ignore le destinataire de cette lettre et la date de mars 1638.
3. Descartes, *Lettre au P. Mersenne du 16 juin 1641*, AT, III, p. 383.

claire conscience des effets de sa transposition. Il nous renvoie pour ceci aux *Troisièmes Réponses* et écrit :

> La tradition scolastique réservait habituellement ce terme (les idées) pour désigner les archétypes éternels dans lesquels Dieu pense les choses. [Or, lorsque Dieu connaît les choses en pensant sa propre essence comme imitable par elles… il en possède une connaissance représentative, quoique dépourvue de tout élément sensible, et par conséquent purement intelligible]. C'est précisément ce qui convenait à Descartes dans ce terme puisqu'il veut nous conduire à penser nos trois idées : celle de Dieu, celle de l'âme, celle même du corps (exemple du morceau de cire) comme des connaissance de la pure raison, sans intervention de l'imagination[4].

L'idée pour lui est le fait propre du sujet. Et la théorie des idées tout entière repose sur cette assise : le sujet comme fondement-fondateur.

La première vérité dans la chaîne des raisons déroulée par les *Méditations* est bien l'établissement du Cogito, de la certitude absolue du moi qui existe comme pensée, en tant que sujet pensant. Après avoir suivi le chemin du doute méthodique et intégral mis en application dans la *Première Méditation*, nous ne reprenons pied que sur ce « sol ferme, pour parler comme Hegel, sur lequel la philosophie peut s'installer dans sa vérité et sa plénitude »[5].

1.2 Comment rejoindre le monde ?

Une fois affirmée l'existence du sujet identifié à la pensée, une fois assuré de cette certitude première mais qui ne lui livre que sa réalité propre, Descartes se demande s'il peut affirmer autre chose que lui-même et s'il peut sortir de soi ? Comment rejoindre le monde à partir de cette affirmation première et fondamentale du moi ?

Il a une conscience très claire de cette position de départ, à la fois en ce qu'elle permet, prépare et en ce qu'elle limite. Il n'a que lui-même, que l'âme, que ce qu'il y a de plus intérieur à lui, que ce qui en apparence ne semble pas pouvoir permettre cette sortie ; or ce qu'il trouve dans le moi sont les idées, et c'est l'examen des idées qui lui semble le moyen unique pour sortir de lui-même : « Je ne puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors de moi que par l'entremise des idées que j'en ai eues en moi »[6].

---

4. Étienne Gilson, *Commentaire du* Discours de la Méthode, p. 139-320, Paris, Vrin, 1967.

5. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie moderne*, WW XV, 328, Berlin, G. Lasson et J. Hoffmeister, 1905 et ss.

6. Descartes, *Lettre à Gibieuf du 19 janvier 1642*, AT, III, 474.

1.3 La doctrine des idées. Trois étapes

L'exposé de la doctrine cartésienne des idées se déroule en trois étapes.

Au cours de la première étape, Descartes distingue entre ses pensées, celles qui sont représentatives de celles qui ne le sont pas. Ainsi : « entre mes pensées quelques-unes sont comme les images des choses et c'est à celles-là seules que convient proprement le nom d'idées »[7].

Il ne saurait y avoir de fausseté dans les idées en tant qu'actes de pensée, si on les considère en elles-mêmes sans les rapporter « à quelque autre chose »[8]. C'est le jugement qui est porteur d'erreur ou de vérité lorsque je rapporte mes idées à la réalité, lorsque je juge si mes idées sont conformes aux choses extérieures à moi. Si pour le moment je considère uniquement mes idées comme des « modes ou façons de ma pensée… à peine me pourraient-elles donner occasion de faillir »[9].

Considérons donc ces idées en elles-mêmes : Descartes procède alors à la classification des idées en trois groupes, il distingue les idées adventices, factices et innées.

Les premières viennent de l'extérieur et sont introduites en nous par l'entremise des sens ; les secondes sont fabriquées par nous à partir précisément des premières et composées de ces mêmes premières. Mais alors que les idées du premier groupe, et celles du second groupe pour la même raison, sont des idées étrangères à notre propre fonds, les idées du troisième groupe, les idées innées, ressortissent à notre propre fonds. Nous n'avons pas besoin d'utiliser nos sens, de recevoir un enseignement quelconque : dès que nous réfléchissons sur nous-mêmes et en nous-mêmes, nous savons ce qu'est l'idée de Dieu, de l'âme, du corps, du triangle, « en général [de] toutes celles qui représentent des essences vraies, immuables et éternelles »[10].

La seconde étape est marquée par la recherche d'une issue qui permette à Descartes de sortir du moi, d'affirmer quelque chose en dehors du sujet tout en continuant d'utiliser la thèse des idées :

---

7. Descartes, *Troisième Méditation*, AT, IX, 29. À cette définition de l'idée comme pensée représentative, il faut ajouter les précisions que donne Descartes à ce propos dans les *Deuxièmes Réponses*, « Définition II dans les Raisons qui prouvent l'existence de Dieu… » : « par le nom d'idée, j'entends cette forme de chacune de nos pensées… j'ai en moi l'idée de la chose qui est signifiée par mes paroles », AT, IX, 124. L'idée est d'étoffe mentale et se donne pour représentative. De même la *Lettre à Mersenne de juillet 1641* dit : « je n'appelle pas simplement de nom d'idée les images qui sont dépeintes en la fantaisie… mais tout ce qui est dans notre esprit, lorsque nous concevons une chose, de quelque manière que nous la concevions », AT, III, 392. L'idée est une pensée spécifiée du sujet.

8. Descartes, *Troisième Méditation*, AT, IX, 29.

9. Descartes, *ibid.*

10. Descartes, *Lettre à Mersenne du 16 juin 1641*, AT, III, 383. Voir aussi les précisions que Descartes apporte sur la distinction entre les idées dans les *Réponses aux Cinquièmes Objections*, AT, VII, 279, 282 et 362 (texte latin) ; trad. de Clerselier, reproduite par Alquié, II, 803 et ss.

> Ce que j'ai principalement à faire en cet endroit est de considérer touchant celles (les idées) qui me semblent venir de quelques objets qui sont hors de moi, quelles sont les raisons qui m'obligent à les croire semblables à ces objets[11].

Les idées sensibles semblent à première vue les plus propices à faire découvrir le monde en dehors du sujet mais, à examiner de plus près leurs prétentions, Descartes s'aperçoit que les idées des objets, des corps ne peuvent être acceptées comme moyens de connaissance certaine vu que l'on peut facilement infirmer leur témoignage. En ce moment de la recherche, la lumière naturelle ne peut servir de caution ; de plus, les idées de ce genre nous montrent ce côté par lequel nous sommes passifs dans la perception sensible : lorsque je dors, des idées aussi peuvent se « form(er) en moi sans l'aide des objets qu'elles représentent »[12].

Finalement les trois types d'idées ne se discriminent pas d'eux-mêmes et, si elles divergent à ce point, laquelle choisir, laquelle est la plus semblable à la réalité ? Il faut en convenir, c'est une impulsion téméraire qui m'a poussé dans cette impasse : je ne peux trouver de cette façon l'issue, la voie pour rejoindre le monde et savoir s'il y a « des choses hors de moi » qui envoient en moi « leurs idées ou images et y impriment leurs ressemblances »[13].

Descartes en arrive alors à la troisième étape.

La définition de l'idée comporte un double aspect : une façon de penser et une image.

Considérons l'idée en elle-même, nous y trouvons une distinction féconde ; chaque idée a comme un être double : son être formel et son être objectif.

Du point de vue de l'être formel, les idées ne se distinguent pas entre elles ; l'idée dans son être formel, c'est l'idée comme mode de notre pensée, comme événement de notre pensée et, à ce titre, les idées sont toutes semblables : « en tant seulement que ce sont (de) certaines façons de penser, je ne reconnais entre elles aucune différence ou inégalité, et toutes semblent procéder de moi d'une même sorte »[14].

Mais du point de vue de l'être objectif et représentatif, du contenu de leur représentation, c'est-à-dire de leur « réalité objective »[15], non seulement

---

11. Descartes, *Troisième Méditation*, AT, IX, 30.
12. Descartes, *ibid*., AT, IX, 31.
13. Descartes, *ibid*.
14. Descartes, *Troisième Méditation*, AT, IX, 31.
15. Descartes, *ibid*., AT, IX, 32. Descartes définit ainsi la réalité objective d'une idée : « L'entité ou l'être de la chose représentée par l'idée en tant que cette entité est dans l'idée » (*Réponses aux Secondes Objections*, Alquié II, 587). La réalité objective de mon idée d'une chose, c'est la chose en tant qu'elle est représentée par l'idée, le « contenu représentatif de l'idée. La réalité objective de l'idée du Soleil, c'est le Soleil pensé. Donc non pas « le Soleil même » c'est-à-dire « le Soleil comme il est au ciel » mais « la chose pensée en tant qu'elle est objectivement dans l'entendement » (*Réponses aux Secondes Objections*, Alquié II, 520).

elles se distinguent mais elles se hiérarchisent ; non seulement mon idée du triangle est différente de mon idée du cercle ou du carré, mais aussi mon idée de l'homme et mon idée de l'animal, celle de la substance et celle des attributs ou accidents de cette même substance, celle de moi-même comme substance pensante et des modes particuliers de ma pensée ; enfin se distinguent entre elles des idées comme celles de l'homme, de Dieu ou des anges.

Du point de vue ontologique, « être objectivement dans l'entendement » n'est pas, pour un objet, « exister de la même manière que dans le monde ». « L'être objectif » (autrement dit, la réalité représentée dans mon idée : par exemple, l'idée du Soleil) n'est aux yeux de Descartes ni un néant, ni un pur être de raison, mais bel et bien un mode d'être spécifique même s'il est moins parfait que l'existence de la chose en dehors de l'esprit (le Soleil tel qu'il existe dans le ciel).

Ce point est important car il permet de voir que Descartes rompt avec conception scolastique pour laquelle l'être objectif est un être de raison et non réel. Chez Descartes l'être objectif est un être moindre que l'être actuel de la chose mais comme il est un être réel, il requiert une cause de son existence. Descartes pourra ainsi partir de la « réalité objective » de l'idée de Dieu pour aboutir à Dieu lui-même en tant que seule cause possible de l'idée que j'en ai. Il y a selon Descartes plus de « réalité formelle » (réalité actuelle) dans la cause d'une idée que dans sa « réalité objective » (réalité dans l'entendement ou effet). Voici pourquoi l'idée de Dieu, par exemple, ne peut avoir pour cause une autre idée.

1.4 Réalité objective

Qu'entend Descartes par l'être objectif et représentatif d'une idée ? Toute idée est idée de quelque chose, d'un objet distinct à partir du moi – puisque toute idée est un ouvrage de l'esprit – pris comme référence, un vecteur dirigé à partir de moi-même vers des objets distincts.

Il faut prendre garde à ne pas se tromper sur la structure de l'être objectif. L'idée envisagée du point de vue de son être objectif n'est pas envisagée comme un événement naturel, comme étant une existence naturelle, un objet existant dans la nature ; en vertu de l'être objectif de l'idée, il s'agit d'affirmer tôt ou tard un Être établi en dehors de ma subjectivité[16].

16. Ferdinand Alquié, dans une note à ce propos dans son édition des *Méditations* explique très clairement : « … les exemples pris par Descartes tendent moins à nous faire distinguer des idées représentant des objets différents que des idées participant plus ou moins à l'être. Aussi, pour définir la réalité objective, parlerions-nous plutôt de réalité représentée que de représentation de la réalité ». Alquié, *Descartes, Œuvres philosophiques*, Tome II, p. 438, note 1.

Qu'est-ce exactement que ce dehors qui ne doit pas être entendu comme ensemble des objets de la nature ? Par rapport à l'objet qu'elle représente, l'idée est comme une image, un tableau ou plutôt une copie dont l'objet, la chose actuelle est le modèle. Il s'agit d'un dehors au sens où les Idées de Platon, les patrons, les originaux sont des réalités, et Descartes affirme qu'il faut considérer l'existence actuelle de l'objet de l'idée comme un modèle dont nos idées peuvent s'approcher indéfiniment sans pouvoir l'égaler :

> En sorte que la lumière naturelle me fait connaître évidemment, que les idées sont en moi comme des tableaux, ou des images qui peuvent à la vérité facilement déchoir de la perfection des choses dont elles ont été tirées, mais qui ne peuvent jamais rien contenir de plus grand ou de plus parfait[17].

L'essence de la cause de l'idée doit être une réalité actuelle ou formelle, et la cause d'une idée doit être l'original dont celle-ci est la copie. C'est pour cela que Descartes parle – dans ce contexte à la fois logique et ontologique de la *Troisième Méditation* – d'un être éminent, c'est-à-dire de l'être de l'objet de l'idée quand cet objet est en lui-même infiniment supérieur à ce qu'est l'être de son idée en moi-même ; c'est en effet cet aspect objectif, on devrait dire archétypal, de l'idée, cet aspect de l'être éminent de l'objet de l'idée qu'il faudra avoir en vue lorsque Descartes abordera la problème de l'idée de Dieu qui va requérir une autre cause que le moi. Le moi possédant une réalité formelle finie ne peut être la cause d'une idée ayant une réalité objective infinie et le dépassant.

1.5 Origine des idées

Le statut de l'idée chez Descartes est donc avant tout psychologique ; il n'est ontologique que dans la mesure où parmi ces idées nous avons une idée première qui est celle de Dieu. Les idées sont situées dans l'âme – c'est précisément cela qui fait la difficulté pour Descartes de sortir de lui-même – mais de quelle façon sont-elles dans l'âme ?

Quelle est l'origine des idées ? Est-ce l'âme qui les produit ? Dans une lettre au P. Mesland, Descartes écrit : « Je ne mets aucune différence entre l'âme et ses idées que comme entre un morceau de cire et les diverses figures qu'il peut recevoir »[18].

L'intellect est donc passif ; l'âme reçoit les idées, soit de Dieu, soit des objets ; c'est moi qui forme mes idées mais non pas spontanément puisque je suis incité par quelque autre agent[19]. La matière en est l'esprit ; et les idées

17. Descartes, *ibid*., AT, IX, 33.
18. Descartes, *Lettre au P. Mesland, 2 mai 1644*, AT, IV, 113.
19. Cf. aussi la *Lettre de Descartes à Regius, mai 1641*, AT, III, 372 : « l'intellection est proprement la passion de l'âme ». L'entendement n'est pas conçu comme spontané et actif dans la formation de ses concepts, l'activité de l'âme est constituée par l'acte de volonté.

sont faites à même cette matière en tant qu'elles représentent quelque chose ; ce sont des formes[20]. Il s'agit de savoir si quelque chose leur répond hors de l'âme ; ce sont justement les différences entre les « contenus » respectifs des idées qui nous permettent de les distinguer les unes des autres et qui nous feront comprendre le rôle respectif de celles-ci dans la connaissance.

1.6 Contenu des idées

Le contenu des idées comporte ainsi une réalité, mais cette réalité est de type intelligible : ce n'est pas l'objet en tant que tel qui est présent dans l'idée, mais son image ou son substitut.

L'idée du Soleil, par exemple, représente la façon dont le Soleil est objectivement dans l'entendement ; non le Soleil lui-même, formellement parlant, mais objectivement ; ce mode d'être est imparfait, il est néanmoins quelque chose[21].

Le contenu de l'idée correspond ainsi à une image, mais il s'agit d'une image au sens large ; une activité mentale est déclenchée – l'idée – par laquelle une réalité, soit de l'ordre des essences, soit de l'ordre des existences, est appréhendée.

On ne peut comprendre la signification de la nature de l'idée, nous dit Descartes, si on limite celle-ci, si on la restreint « aux seules images des choses matérielles qui se forment dans l'imagination »[22]. Ainsi pour l'idée de Dieu : les attributs de Dieu sont concevables mais non imaginables. L'idée a une réalité qui ne consiste pas seulement à être le reflet des objets extérieurs.

Il faut distinguer entre les idées qui appartiennent à l'esprit – groupe des idées innées – et celles qui relèvent de l'imagination et qui sont tributaires du monde extérieur ou bien en corrélation avec lui. Le critère de distinction nous est fourni par Descartes : « ce que nous concevons sans image est une idée du pur esprit […] Ce que nous concevons avec image en est une de l'imagination »[23]. Le Cogito a certes un attribut essentiel, l'entendement ; il n'en est pas moins susceptible d'imaginer, de sentir et de vouloir. Il forme

---

20. « puisque les idées mêmes ne sont rien que des formes » … *Réponses aux Quatrièmes Objections*, AT, IX, 180.

21. « .. si on demande de l'idée du Soleil ce que c'est, et qu'on réponde que c'est la chose pensée, en tant qu'elle est objectivement dans l'entendement, personne n'entendra que c'est le Soleil même en tant que cette extérieure dénomination est en lui… en telle sorte que l'idée du Soleil est le Soleil même existant dans l'entendement, non pas à la vérité formellement, comme il est au ciel, mais objectivement, c'est-à-dire en la manière que les objets ont coutume d'exister dans l'entendement : laquelle façon d'être est de vrai bien plus imparfaite que celle par laquelle les choses existent hors de l'entendement ; mais pourtant ce n'est pas un pur rien », Descartes, *Réponses aux Premières Objections*, AT, IX, 82.

22. Descartes, *Lettre au P. Mersenne, juillet 1641*, AT, III, 393.

23. Descartes, *ibidem*.

les idées innées aussi bien que les idées adventices, factices et les actes de volonté[24]. La production des idées innées – qui ne sont pas en rapport avec le monde extérieur – relève de l'entendement ; celle des idées adventices et factices des autres facultés.

1.7 Distinction entre les idées

Entre les trois groupes d'idées il n'y a pas d'égalité ; les différences entre les contenus, entre les réalités objectives, distinguent les idées.

Précisons :

- pour l'idée adventice, l'idée du Soleil, vulgairement parlant, c'est l'objet extérieur qui la provoque et qui l'impose ;
- pour l'idée factice, l'idée du Soleil selon la construction de l'astronome, du savant, c'est l'idée construite par le raisonnement ;
- sur l'idée innée, l'idée de Dieu, de l'esprit, du corps, du triangle, c'est-à-dire pour les idées représentant les essences vraies, immuables, éternelles, l'homme n'a aucune prise. Il peut tirer les conséquences de ce que lui livrent les idées innées et dérouler une démonstration sûre, car elles lui sont données par Dieu[25].

Un autre aspect de la différence entre les trois groupes d'idées peut être saisi par la référence à la plus ou moins grande part « d'activité » du sujet dans la formation des idées. Notre connaissance est objective mais part d'une subjectivité[26]. Le sensible peut et doit être connu chez Descartes, mais il n'est pas connaissable immédiatement, seulement médiatement par le détour des idées.

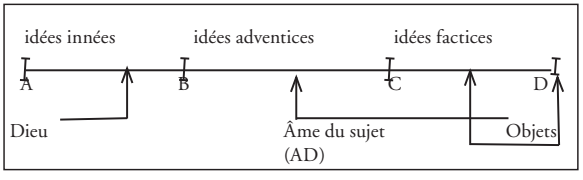
Quel est maintenant le rôle dévolu aux idées dans la stratégie de la connaissance ?

---

24. Descartes embrasse par le mot d'idée non seulement ce qui est en notre intellect mais « même tout ce qui est en la volonté », *Lettre au P. Mersenne, 28 janvier 1641*, A.T. III, 295, dans la mesure où je dois d'abord me faire une idée de ce que je veux pour vouloir.

25. Descartes, *Lettre à Mersenne, 16 juin 1641*, AT, III, 382, 383.

26. Nous pouvons tracer ainsi le schéma cartésien de la « ligne » de la connaissance, de façon horizontale, cette fois-ci :



Dieu provoque AB dans AD ; BC est provoquée dans AD par les Objets ; CD est provoqué dans AD à la fois par les Objets et par l'activité constructive même de AD.

2. Fonction des idées

Le seul moyen de connaissance réside en l'idée. Que celle-ci soit innée, adventice ou factice, elle seule constitue notre relais pour connaître. Or comme pour Descartes nous ne sommes qu'une chose qui pense, c'est par l'âme que nous concevons toutes choses, que nous avons des idées et que par conséquent nous pouvons appréhender l'objet matériel ou immatériel.

La connaissance du sujet passe par l'idée qu'il forme sous l'incitation soit de Dieu, soit des objets. Dans sa lettre au P. Gibieuf, Descartes déclare nettement : « Je ne puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors de moi que par l'entremise des idées que j'en ai eues en moi »[27].

2.1 La connaissance et les idées

Les idées du sujet servent sa connaissance. Il opère non pas sur les choses mais dans le jugement par l'entremise de leurs idées.

Il peut le faire car ses idées sont équivalentes aux choses : « ce qui se trouve en ces idées est nécessairement dans les choses »[28]. De plus, ses idées en tant qu'elles sont claires et distinctes sont garanties par Dieu, par la véracité divine.

Cependant le rôle des idées est limité quant aux propriétés des choses : celles-ci peuvent avoir des propriétés dont le sujet n'a aucune idée. Dieu garantit seulement la véracité des idées que le sujet a présentement sur ces choses, et la distinction qu'il opère entre idées complètes – les idées ne constituant pas la représentation complète des choses. Les idées fournissent au sujet les moyens de rejoindre la réalité.

La méthode réglera son appréhension de la réalité au moyen des idées : l'intuition et la déduction sont les modes qui renvoient aux idées offrant les moyens d'établir la science (Voir *Règle* III).

Les moyens d'accès à l'idée dérivent du compromis à établir entre la passivité de l'entendement du sujet et les exigences de sa volonté active[29]. L'idée se forme dans l'entendement comme l'empreinte dans la cire[30], elle offre une passivité comparable à celle d'un objet de vision : un tableau, une image[31]. En revanche, l'activité de l'intuition ou celle de la volonté est aussi libre que l'activité du regard. La passion de l'idée et l'action de la volonté s'opposent comme le repos s'oppose au mouvement.

---

27. Descartes, *Lettre au P. Gibieuf, 19 janvier 1642*, AT, III, 474.
28. Descartes, *ibidem*.
29. Descartes, *Principes I*, art. 32, 35, AT, IX, II, 39, 40.
30. Descartes, *Lettre au P. Mesland, 2 mai 1644*, A.T., IV, 113.
31. Descartes, *Troisième Méditation*, AT, IX, 33.

La passivité de l'idée quant à son idéat entraîne un mode bien particulier d'actualisation : cette dernière est l'œuvre non de l'entendement mais de la volonté ; elle consiste à accommoder l'attention sur l'idée contenue dans l'entendement, à se tourner vers elle, à la considérer comme il le faut, à la débarrasser de ce qui n'est pas elle pour maîtriser le jugement et utiliser ce que nous livre l'intuition[32].

L'acte d'intuition, l'acte simple de l'esprit du sujet, se passe dans le temps. Afin que cet acte sans lequel s'éparpillerait l'évidence devienne possible, Descartes l'a limité à un instant indivisible. Il lie indissolublement entre elles les trois notions de vérité, d'instant et d'intuition. Yvon Belaval a pu dire, à ce propos, que chez lui,

> l'intuition mesure l'instant, l'instant mesure l'actuel, l'actuel mesure le vrai dont nous pouvons répondre avant même d'avoir prouvé l'existence de Dieu ; et, réciproquement, si l'on se place dans la perspective du réalisme, l'instant mesure l'intuition, l'actuel mesure l'instant, c'est-à-dire que le temps est discontinu et il n'y a de vrai que l'actuel[33].

Le critère de l'évidence, qui joue un si grand rôle quand il s'agit d'exercer nos connaissances, implique la doctrine cartésienne physique d'une continuité indéfiniment divisible faite d'instants indivisibles dont chacun pris à part fait fonction d'éternité. Ce qui exige que l'idée soit actuellement présente, instantanée, saisissable par un acte simple de l'esprit.

La déduction renvoie plus particulièrement à l'ordre et à la liaison des connaissances.

Cependant, comme l'origine des idées dans l'âme du sujet diffère suivant que celles-ci appartiennent aux groupes des idées innées, adventices, ou factices, le sujet connaîtra de différentes manières, selon le mode de connaissance propre à chacun des groupes différents.

Le groupe des idées innées dans lequel on peut remarquer un clivage interne entre les idées innées d'ordre scientifique et les idées innées d'ordre métaphysique (âme et Dieu), sont les semences de vérité ; elles sont la source, la condition de notre connaissance[34] ; par les autres idées nous participons activement à la structuration du monde.

Est-ce à dire maintenant que, pour étudier la fonction des idées, il faille suivre le classement en trois groupes des idées, et attribuer des fonctions particulières à chacun des trois groupes ? Nous ne le pensons pas ; un clas-

---

32. Descartes, *Traité des Passions*, articles 17-20, première partie, AT, XI, 341-344.
33. Yvon Belaval, *Leibniz, critique de Descartes*, p. 149, Paris, Gallimard, 1960.
34. L'innélsme fait retour à Platon ; notons qu'il y a cependant une ambiguité car l'innéisme fait référence à un groupe d'idées qui sont déposées dans l'âme du sujet. Mais ce groupe d'idées est le fait de Dieu, auteur de ces idées innées, et dont l'idée elle-même est innée.

sement binaire, à savoir l'idée de Dieu et les autres, nous parait suffisant pour spécifier la fonction des idées chez Descartes.

2.2 Classement binaire des fonctions des idées

Le rôle de l'idée de Dieu nous apparaît en effet différent du rôle joué par les autres idées. L'idée de Dieu est comme la clef de voûte du système cartésien de connaissance : c'est elle qui cautionne la validité des idées du sujet, toutes les autres idées sont dépendantes et subordonnées à celle de Dieu. Il est garant que les choses dont la pensée a des idées distinctes sont aussi distinctes dans la nature ; il est le créateur des vérités éternelles[35] ou idées innées, et il assure la validité – c'est la thèse cartésienne de la création continuée[36] – aux autres idées : la nature des choses ressortissant surtout à leur structure *a priori* et non pas tant aux éléments matériels qui les constituent.

Par ailleurs, toutes nos idées sont ce qu'enveloppe le Cogito, leur lieu est sis dans l'âme ; or le Cogito exclut tout ce qui n'est pas pensée et qui relève alors de la *res extensa*, par conséquent tout ce que le Cogito contient lui vient de lui, de son intérieur ; les idées se forment à partir de son propre fonds.

En un certain sens on peut dire que toutes les idées sont innées. L'idée adventice est celle que la pensée forme en soi à l'occasion des impressions sensibles ; elle réside dans le Cogito et ne se forme que par stimulation de notre réceptivité au monde des objets. La *Sixième Méditation* n'exploite-t-elle pas l'idée adventice pour montrer comment elle est la marque en nous du monde extérieur ? L'idée factice se forme également en nous lorsque nous voulons ordonner et lier nos connaissances, c'est-à-dire lorsque nous voulons structurer par notre raisonnement l'ordre des choses.

Les mécanismes de production de l'idée adventice et de l'idée factice sont bien analogues à ceux de l'idée innée tels que les décrit Descartes à Mersenne : « car les organes des sens ne nous rapportent rien qui soit tel que l'idée qui se révèle en nous à leur occasion et aussi cette idée a dû être en

35. « … je ne pense pas à la vérité que les essences des choses, et ces vérités mathématiques que l'on en peut connaître, soient indépendantes de Dieu », Descartes, *Cinquièmes Objections et Réponses*, AT, VII, 380 ; trad. fr. Alquié, II, 827.

36. « … Dieu est la cause de toutes les choses créées, non seulement en ce qui dépend de leur production, mais même en ce qui concerne leur conservation ou leur durée dans l'être », Descartes, *Cinquièmes Objections et Réponses*, AT, VII, 369 ; trad. fr. Alquié, II, 814.

37. Descartes, *Lettre à Mersenne, 22 juillet 1641*, AT, III, 418 ; joignons à ceci la définition de l'âme que donne Descartes comme « d'une chose capable de penser à tout ce que nous pensons », *Lettre à Mersenne, juillet 1641*, AT, III, 396, donc comme la condition de toute pensée, ainsi que sa remarque dans les *Réponses aux Cinquièmes Objections*, AT, VII, 363, Trad. fr. Alquié, II, 806, « … comment savez-vous que dans un aveugle-né il n'y a aucune idée des couleurs ? vu que parfois nous expérimentons qu'encore bien que nous ayons les yeux fermés il s'excite néanmoins en nous des sentiments de couleur et de lumière, etc. » implique qu'il y aurait innéité des idées sensibles.

nous auparavant »[37]. L'idée innée se forme sans le concours d'un support matériel et nous livre des essences, des « vraies et immuables natures », non des existences, ou, autrement dit, nous livre des notions primitives ou simples qui s'imposent nécessairement à notre pensée.

Parmi ces idées innées, il y en a qui m'appartiennent du seul fait que je suis une substance pensante, telle l'idée du triangle, mais la seule qui s'impose sans une cause que je puis fournir est l'idée de Dieu. L'innéité de l'idée de Dieu se distingue des autres idées par le fait qu'elle seule est mise en moi, elle seule qui n'est pas de moi ; les autres idées du Cogito sont en moi, mais seule l'idée de Dieu est transcendante à moi ; tout le contenu de la pensée humaine, les idées, sont expliquées et validées par l'existence de cet être parfait et absolu qui est Dieu.

Cette articulation particulière de l'idée de Dieu par rapport aux autres idées nous parait expliquer pourquoi nous nous bornons à un classement binaire pour étudier la fonction des idées, et pourquoi nous commencerons à examiner le rôle spécifique assumé par les idées innées avant de nous demander quel est le rôle de l'idée de Dieu vis-à-vis du sujet et de ses idées.

3. Les idées innées

Ce qui chez Descartes est posé comme notions innées, naturelles ou primitives sont les idées vraies et l'homme les découvre en son esprit : « elles sont toutes *mentibus nostris ingenitæ* [formées en nos esprits] »[38]. Ces idées vraies, celle de Dieu, de l'esprit, du corps, du triangle, c'est-à-dire toute idée qui représente les essences vraies, immuables, éternelles[39] sont, en fait, toutes les idées *per se notæ* [évidentes par elles-mêmes] qui n'enveloppent aucune affirmation ni négation[40].

Il faut cependant différencier le rôle des idées innées : l'idée de Dieu n'est pas reflet des objets extérieurs, ses attributs sont concevables, non imaginables ; l'idée d'âme, elle, est condition de toute autre pensée puisque « c'est par elle que nous concevons toutes choses » ; elle se voit définie comme « une chose capable de penser à tout ce que nous pensons »[41]. Les notions du nombre, de la durée qui concernent les liaisons sont mixtes ; c'est pourquoi la *Règle* XII y adjoint les axiomes, « notions mixtes qui sont comme des liens

38. Descartes, *Lettre à Mersenne, 15 avril 1630*, AT, I, 145. La règle IV des *Regulæ* affirme que l'intelligence humaine« a je ne sais quoi de divin » [où] « les premières semences des pensées utiles ont été déposées », AT, X, 373.

39. Descartes, *Lettre à Mersenne, 16 juin 1641*, AT, III, 383.

40. Descartes, *Lettre à Mersenne, 22 juillet 1641*, AT, III, 418.

41. Descartes, *Lettre à Mersenne, 16 juin 1641*, AT, III, 383.

destinés à unir entre elles d'autres notions simples[42] et sur l'évidence desquelles repose la conclusion de tout raisonnement »[43].

Dans les *Remarques sur le placard de Regius*, l'exposé le plus complet sur l'innéisme dont nous disposons, Descartes affirme l'innéité comme pouvoir de l'esprit en même temps qu'il en donne les critères pour reconnaître ce genre d'idées : elles ne « procèdent ni des objets du dehors [idées adventices] ni de la détermination de ma volonté [idées factices] mais seulement de la faculté que j'ai de penser[44] ».

Mon esprit forme de façon innée non seulement les idées de Dieu, de l'âme, du mouvement mais même les idées de la douleur, des couleurs, des sons et de toutes les choses semblables[45], car l'esprit se représente ainsi les mouvements corporels qui en sont l'occasion. Toutes ces idées sont toujours en nous « en puissance »[46].

La notion d'innéité consiste bien alors en la faculté de produire les idées, de penser, Descartes marquant par là l'indépendance réciproque de la pensée et de l'étendue[47]. Les idées innées ne sont pas des connaissances actuelles imprimées en nous dès le sein de notre mère, elles ne sont pas perpétuellement sous le regard de notre lumière naturelle, leur innéité se réduit au pouvoir que nous avons de les produire, telles sont en substance les remarques de Descartes à Hobbes[48].

3.1 Fonction ontologique

Comment tirons-nous parti de ces notions innées ? Le platonisme doit expliquer pourquoi l'esprit humain naturellement en possession des êtres intelligibles ne les considère pas immédiatement de façon claire. La doctrine de la réminiscence fait alors porter sur le corps l'obstacle qui se place entre notre faculté de connaître et l'objet de notre connaissance.

Descartes, dans l'*Épître à Voët*, fait allusion à Socrate qui, interrogeant un enfant, lui fait redécouvrir des vérités qu'il tire de son propre esprit[49] et prouve ainsi, dit-il, sa théorie de la réminiscence. Descartes s'inspire de cet exemple pour ajouter que nous connaissons non par l'expérience de nos sens

---

42. Descartes, *Règles*, AT, X, 419.

43. Ces notions simples éclaireront l'esprit dans l'élaboration d'une physique scientifique. La théorie s'inspire des affirmations de l'antiquité, en particulier du *Théétète*, sur les éléments derniers irréductibles à l'analyse, éléments simples ou atomes du monde.

44. Descartes, *Notæ in programma*, AT, VIII, 2e partie, 358.

45. Descartes, *ibid*., AT, VIII, 2e partie, 359. En ce sens l'idée des couleurs serait innée chez l'aveugle, mais il ne peut l'utiliser ; cf. *Cinquièmes Objections et Réponses*, A.T., III, 363.

46. Descartes, *ibid*., AT, VIII, 2e partie, 361.

47. Descartes, *Principes*, AT, VIII, 357.

48. Descartes, *Troisièmes Objections et Réponses*, AT, IX, 147.

49. Descartes, *Épitre à Voët*, AT, VIII, II, 167.

mais par les forces de notre propre intelligence : c'est ainsi que nous avons la connaissance de Dieu en tirant des vérités de notre propre esprit[50]. Et ces vérités fondamentales que Descartes tient à prouver sont le Cogito, l'existence de Dieu, la distinction entre l'âme et le corps ; autrement dit, les idées de Dieu, de l'esprit, de l'étendue…

La thèse de l'innéisme[51] sera la pièce nécessaire pour fournir les fondements de ces démonstrations, sans sortir de l'âme seule et sans faire intervenir le corps. Chez Platon, la réminiscence est surtout un procédé, une méthode pour démontrer que la réalité se trouve établie *a priori* et qu'il faut remonter à ces *a priori* si l'on veut appréhender la réalité et connaître.

Chez Descartes, certaines notions sont posées comme premières, primitives : elles sont la condition de notre connaissance et nous partons d'elles pour pouvoir déduire les autres vérités ; elles constituent les principes généraux d'explication sur lesquelles reposeront les démonstrations.

Ainsi chez Descartes les preuves de l'existence de Dieu fondées sur le seul contenu d'une pensée distincte de l'étendue sont permises par l'innéisme. L'idée de Dieu est une idée innée ; c'est elle qui est le seul point de départ possible de la preuve : le contenu de cette idée ne peut avoir d'autre cause que Dieu[52]. Dans le cartésianisme où du connaître à l'être la conséquence est bonne, on ne peut tirer la réalité de l'idée qu'en s'appuyant sur son innéité et pour pouvoir énoncer la règle constante :

> quand nous disons que quelque attribut est contenu dans la nature ou dans le concept d'une chose, c'est de même que si nous dirions que cet attribut est vrai de cette chose, et qu'on peut assurer qu'il est en elle[53].

L'innéisme supporte également qu'une réalité corresponde à la pensée vraie, la nécessité interne de la pensée prouve la réalité de son objet. Ainsi les idées claires et distinctes rejoignent de vraies et immuables natures et, par conséquent, des réalités véritables. La première de toutes les évidences, le Cogito, se pose en critère de l'évidence et communique la sienne à toutes les propositions qui en découlent[54]. La garantie de cette évidence se trouvera

---

50. Descartes, *ibid*.

51. La doctrine des idées innées est reçue sans discussion par Descartes. Il ne l'invente pas, elle a cours dans le milieu philosophique et théologique fréquenté par lui dès les années 1628 ; il utilise et adapte à ses besoins cette doctrine d'origine platonicienne qu'il trouve propagée dans son milieu.

52. Cf. la lettre de *Descartes à Mersenne de juillet 1641*, AT, III, p. 396 : « la considération d'un tel être nous conduit si aisément à la connaissance de son existence que c'est presque la même chose de concevoir Dieu et de concevoir qu'il existe » ; voir aussi la *Cinquième Méditation*, AT, II, 54-55 : « car il n'y a rien en soi de plus clair et de plus manifeste… ».

53. Descartes, *Réponses aux Secondes Objections, définition* IX, AT, IX, 125 : « *cum quid dicimus*… » et ss.

54. « Or entre ces choses, il y en a de si claires et tout ensemble de si simples qu'il nous est impossible de penser à elles que nous ne les croyions être vraies : par exemple, que j'existe

être donnée par la preuve de l'existence de Dieu qui sera aussi la preuve de la véracité de nos idées claires et distinctes[55].

L'union et la distinction à la fois de l'âme et du corps, pièce finale de la métaphysique cartésienne, est également soutenue par l'innéisme : la distinction de l'âme et du corps se pense, leur union se sent. L'esprit humain part du doute, en sort par l'affirmation du Cogito et finit par en déduire la distinction de l'âme et du corps.

La lettre qu'écrit Descartes à la princesse Élisabeth pour lui expliquer l'union de l'âme et du corps déclare qu'il y a deux choses dans l'âme humaine « desquelles dépend toute la connaissance que nous pouvons avoir de sa nature, l'une desquelles est qu'elle pense, l'autre, qu'étant unie au corps, elle peut agir et pâtir avec lui »[56] ; et, pour expliquer l'union, Descartes a recours aux notions primitives qui sont en nous « comme des originaux »[57].

Celles-ci jouent la même fonction archétypale que chez Platon, celle d'un patron sur lequel nous formons nos autres connaissances. On pourrait, à la limite, affirmer que le monde n'existe pas puisque entre la substance pensante et la substance étendue n'apparaît pas de liaison nécessaire ; du même coup disparaîtrait l'union de l'âme et du corps. La pensée ne saurait cependant concevoir qu'elle n'existe pas tandis qu'elle pense, elle trouverait donc toujours en elle ces notions mixtes parmi lesquelles figure le nombre.

3.2 Fonction épistémologique

Platon considère que les principes *a priori* constituent le monde intelligible et que le monde sensible est la copie du monde intelligible. L'innéisme des notions signifie, de même, pour Descartes, mais sur le plan épistémologique, cette fois, l'antériorité de ces notions, leur a priorisme. Le vocabulaire cartésien se fait platonicien pour parler de cet apriorisme et présente jusqu'à des concordances verbales[58].

---

lorsque je pense ; que les choses qui ont une fois été faites ne peuvent pas n'avoir point été faites, et autres choses semblables dont il est manifeste que l'on a une parfaite certitude », *Réponses aux Secondes Objections*, AT, IX, 114.

55. *Descartes à Elizabeth, 21 mai 1643*, AT, III, 664.

56. Descartes, *ibid*., 665.

57. Descartes, *Cinquième Méditation*, latin, AT, VII, 64 ; « il ne me semble pas que j'apprenne rien de nouveau mais plutôt que je me ressouviens de ce que je savais déjà auparavant, c'est-à-dire que j'aperçois des choses qui étaient déjà dans mon esprit, quoique je n'eusse pas encore tourné ma pensée vers elle », AT, IX, 51.

58. Ainsi le *reminisci* de la *Cinquième Méditation*, les termes de mélange, participation dans les *Règles* (*Règle* II, AT, X, 382 ; XII, *ibid*. p. 422 ; XIV, *ibid*., p. 438-439), l'affirmation de l'article 18 de la l[ère] partie des *Principes* : « il est impossible que nous ayons l'idée ou l'image de quoi que ce soit, s'il n'y a en nous ou ailleurs un original qui comprenne en effet toutes les perfections » (*Principes…* I, art. 18, AT, IX, II. 33). Dans la *Troisième Méditation* nous assistons comme à une montée vers l'idée première, vers l'idée de Dieu ; le mouvement même de montée, les termes de « déchoir », de « patron » ont une résonance bien platonicienne :

Descartes ne prend évidemment pas à la lettre la réminiscence mais il s'en sert pour exprimer cette antériorité de droit qui n'engage aucune connaissance préalable de la notion. L'idée de l'être mathématique est innée, *a priori*, inhérente à la pensée d'un esprit fini ; elle ne saurait advenir de l'expérience qui est imparfaite alors que l'imparfait n'est qu'une négation du parfait[59]. Bien au contraire, si on veut l'appliquer à tout, elle doit être antérieure à toute expérience sensible.

Descartes répond ainsi à Gassendi qui lui objecte que les figures se forment d'après le modèle aperçu par nos sens[60] : « Je ne pense pas que jamais aucune partie d'une ligne ait touché nos sens, qui fut véritablement droite »[61] ; si on ne retrouve pas dans le monde une figure comme le triangle qui ait la rigueur de l'essence géométrique, c'est que « l'idée véritable du triangle est déjà en nous »[62]. Gassendi remarque à cet égard que les arguments cartésiens sont des arguments à la Platon : *Platonice dicantur* (*Disquisitio* 378b) et fait allusion à ces passages du *Phédon* (73e-75c) où Platon se réclame de l'Idée de l'Égal en soi et de la réminiscence à la vue d'égalités imparfaites.

Cependant cet argument platonicien de Descartes ne nous ramène pas à l'intuition d'un monde intelligible d'idées, l'idée de nombre n'étant « qu'éminemment » et non « formellement » contenu en celle de Dieu[63] – aussi ne pourrons-nous décider sur l'existence du plus grand nombre[64] – nous ne pourrons tirer l'idée de nombre de l'idée de Dieu bien que sa cause soit en

---

« encore qu'il puisse arriver que l'idée donne naissance à une autre idée, cela ne peut pas toutefois être à l'infini, mais il faut à la fin parvenir à une première idée, dont la cause soit comme un patron ou un original », et un peu plus loin, *ibid.*, « la lumière naturelle me fait connaître évidemment que les idées sont en moi comme des tableaux ou des images qui peuvent à la vérité facilement déchoir de la perfection des choses, dont elles ont été tirées », *Troisième Méditation*, AT, IX, 33.

59. Descartes, *Deuxièmes Réponses*, AT, VII, 382 et *Cinquièmes Réponses*, p. 162 ; cf. aussi dans les *Règles*, *Règle* II, AT, X, 364-365.

60. Descartes, *Cinquièmes Objections*, contre la *Cinquième Méditation*, AT, VII, 320-321.

61. Descartes, *Cinquièmes Réponses*, *ibid.*, p. 381-382.

62. Descartes, *ibid.*, p. 382. Cf. dans l'*Entretien avec Burman* : « je ne pourrais concevoir un triangle imparfait si je n'avais d'abord l'idée du triangle parfait à partir de laquelle je remarque l'imperfection de celui que je vois ».

63. Descartes, AT, VII, 137. La définition IV des *Deuxièmes Réponses*, *ibid.*, p. 161, soulignait également que « les mêmes choses sont dites être formellement dans les objets des idées, quand elles sont en eux telles que nous les concevons », ce qui n'est plus le cas pour « éminement ». Notons que Malebranche, au contraire, convertira le nombre en archétype éternel.

64. *Descartes à Mersenne, mars 1642*, AT, III, p. 544-545 : « vous me mandez comme un axiome qui vienne de moi : que tout ce que nous concevons clairement est ou existe ; ce qui n'est nullement de moi, mais seulement que tout ce que nous apercevons clairement est vrai, et aussi qu'il existe, si nous apercevons que son existence soit possible. Car bien que l'être objectif de l'idée doive avoir une cause réelle, il n'est pas toujours besoin que cette cause le contienne *formaliter* mais seulement *eminenter* ».

Dieu lui-même. Ainsi « le nombre que nous considérons en général sans faire réflexion sur aucune chose créée, n'est point hors de notre pensée, non plus que les autres universaux[65] ». Il compte parmi les idées que nous tirons de nous-mêmes, avant la preuve de l'existence de Dieu[66].

Même dans l'hypothèse du solipsisme, il me suffirait de considérer réflexivement mes pensées et ses opérations pour y trouver l'idée du nombre, et Descartes précise par quelle chaîne de raisons *a priori* : « *substantia*, *duratio*, *ordo*, *numerus* »[67], chaque terme étant le requisit du terme suivant. D'abord *substantia*, le moi fini et pensant, ayant par cela même le pouvoir « d'amplifier » ses perfections, par exemple sa connaissance et sa puissance[68] et la faculté de lier ses idées. *Duratio* puisque mon imperfection m'engage dans la durée, succession objective et condition de l'énumération[69]. *Ordo* : l'ordre logique qui me permet dans une succession de distinguer le réel et l'imaginaire[70]. Par ces trois requisits le nombre qui concerne l'entendement pur est possible[71].

Un problème surgit cependant de savoir si la notion mathématique du nombre est indépendante de l'intuition de l'étendue. Descartes suppose que l'innéité résout ce problème. L'idée d'étendue en ce cas est innée comme celle du monde[72], elle n'admet avec elle, en « tant que façon de penser », « aucune

---

65. Descartes, *Principes*, I, art. 58, AT, IX, 11, 50.

66. Voir aussi : « […] quand je pense que je suis maintenant, et que je me ressouviens outre cela d'avoir été autrefois, et que je conçois plusieurs diverses pensées dont je connais le nombre, alors j'acquiers en moi les idées de la durée et du nombre, lesquelles, par après, je puis transférer à toutes les autres choses que je voudrai », *Troisième Méditation*, AT, IX, 35.

67. Descartes, *Principes*, I, art. 48 ; *ibid*., art. 55 (substance, durée, ordre, nombre) AT, VII, p. 43-44, *substantia*, *duratio*, *ordo*, *numerus*, *id*., AT, V, p. 335.

68. Descartes, AT, IX, p. 37.

69. Condillac dira : « Il n'y a point de nombre aux yeux de Dieu. Comme il voit à la fois tout, il ne compte rien. C'est nous qui comptons, parce que nous ne voyons qu'un à un… », *Langue des Calculs*, chap. IV, Paris 1801, T. I, p. 60. Et *Descartes pour Arnauld, 4 juin 1648*, AT, V, 193 : « *dici tamen non posset duratio mentis humanæ tota simul, quemadmodum duratio Dei ; quia manifeste cognoscitur successio in cogitationibus nostris, qualis in cogitationibus divinis nulla potest admitti…* » (« toutefois on ne pourrait pas dire que la durée de l'esprit humain fût tout à la fois tout entière, ainsi qu'on le peut dire de la durée de Dieu, parce que nous connaissons manifestement de la succession dans nos pensées, ce que l'on ne peut admettre dans les pensées de Dieu… », trad. fr. anonyme, reproduite dans Alquié, III, p. 855-856).

70. *Descartes, à Regius, 24 mai 1640*, AT, III, 66.

71. Le texte cité plus haut, *Troisième Méditation*, AT, IX, 35 où par « plusieurs diverses pensées dont je connais le nombre », j'acquiers en moi l'idée de nombre, semble le prouver. Cf. aussi *Principes* I, art. 59, AT, IX, II, 50 : nous universalisons l'idée de deux que nous remarquons en deux pierres : « nous voyons deux pierres et sans penser autrement à ce qui est de leur nature, nous remarquons seulement qu'il y en a deux, nous formons en nous l'idée d'un certain nombre que nous nommons le nombre de deux », nous faisons de même pour deux oiseaux, deux arbres, etc.

72. Descartes, *Troisième Méditation*, AT, IX, 31.

différence ou inégalité »[73]. Ainsi avec l'idée innée de l'étendue, voici que nous avons l'idée innée de parties réellement distinctes – *partes extra partes* – homogènes, identiques, totalisables, et que Descartes nous présente une notion véritablement mathématique du nombre.

Enfin la thèse de l'innéisme des notions mathématiques fait concevoir à Descartes l'objectivité scientifique tout entière au-delà de la sensation ; l'intelligibilité de la science sera indépendante de l'expérience sensible, comme en mathématiques.

La subjectivité du sensible résulte de l'union des deux substances ; les facultés d'imaginer et de sentir n'appartiennent à l'âme qu'en tant « qu'elle est jointe au corps, en sorte que ce sont des sortes de pensée sans lesquelles on peut concevoir l'âme toute pure »[74].

En d'autres termes le subjectif est donc ce qui dans la connaissance du monde s'effacerait de l'âme toute pure, séparée du corps ; la confusion sensible résulte de l'intrusion dans l'âme d'un élément non cognitif, effet de la matière. Le voilà exclu de l'inné – d'une façon analogue à celle de Platon puisqu'exclu de la faculté de connaître. Le voilà exclu également de l'analyse scientifique puisque celle-ci consiste à éliminer du sensible les éléments non cognitifs, c'est-à-dire le sensible lui-même, pour ne garder que les éléments cognitifs qu'il implique, c'est-à-dire les idées claires et distinctes, relatives à l'étendue ou géométriques.

La connaissance véritable déposée dans les idées innées attend d'être retrouvée par nos propres forces intellectuelles ; nos déductions développent ensuite ce que « la nature même a gravé et imprimé en nos esprits ». Chacun a les moyens de trouver en soi-même et par soi-même ce qui lui est nécessaire pour la connaissance, l'antériorité des principes rationnels constituant la condition de toute affirmation.

La doctrine cartésienne de l'idée fait dès l'abord apparaître trois ordres de réalité : celui du moi, celui de la chose, celui enfin de l'idée elle-même qui constitue un plan distinct des deux autres : ici se découvre un monde réel qui, sans être métaphysique – à l'exception de l'idée de Dieu –, est intérieur au Cogito et pourtant lui est résistant, où nous retrouverons l'univers de la science sur l'être duquel a porté le doute de la *Première Méditation*.

---

73. Descartes, AT, IV, 349.

74. *Descartes, Lettre au P. Dinet*, AT, VII, 580 ; trad. fr. de Clerselier, éd. Alquié, II, p. 1088.

4. L'idée de Dieu et sa fonction vis-à-vis du sujet et de ses idées

Comment se comprend, chez Descartes, le passage de l'idée innée à Dieu ?

4.1 Une nouvelle conception de la causalité

L'idée est créature de Dieu. Il est évident que ce n'est pas comme créature simplement qu'elle nous révèle Dieu, c'est en tant que créature de l'âme, en tant que fonction de l'âme humaine, en tant que vision de l'âme humaine qu'elle nous révèle Dieu ; c'est au niveau de l'intelligence humaine qu'elle nous donne la vision de Dieu en même temps qu'elle est créature de Dieu.

Descartes rompt avec l'ancienne conception de la causalité. Sa théorie des idées étend même jusqu'à Dieu le principe de causalité compris selon sa manière. C'est une marque bien moderne que cette extension universelle. Le cartésianisme retient de la conception de la causalité ceci : toute cause en tant que telle est contemporaine de son effet, parce que sa causalité ne consiste que dans la production de son effet[75]. En ce qui concerne Dieu, sa puissance vient s'intercaler entre son essence et son existence, transformant ce qui n'était que la nécessité statique d'une essence en une relation dynamique de causalité.

4.2 Les preuves (a posteriori) de l'existence de Dieu

Les preuves de l'existence de Dieu démontrent, en dernière analyse, les implications de ce « presque » que Descartes introduit quand il écrit à Mersenne : « c'est presque la même chose de concevoir Dieu et de concevoir qu'il existe »[76].

La première preuve, dans la *Troisième Méditation,* part de l'idée d'un Être parfait que conçoit le sujet. Cette idée requiert une cause qui contienne activement ou éminemment toute la réalité que contient notre idée objectivement ou représentativement, donc l'être parfait existe. La *Troisième Méditation* donne des précisions fondamentales sur les deux facteurs constitutifs de la preuve : d'une part sur la manière dont le sujet a pu acquérir cette idée de l'être parfait, d'autre part sur la notion de cause véhiculée par cette preuve[77].

Par quels moyens le sujet a-t-il acquis l'idée de l'être parfait ? Ceci nous intéresse car les voies par lesquelles le sujet aboutit à Dieu aident à délimiter la position du sujet et de ses idées par rapport à celle de Dieu. Descartes, dans

---

75. Descartes, *Premières Réponses*, AT, IX, 86. Cf. aussi *Quatrièmes Réponses*, AT, IX, 185.

76. *Descartes, Lettre à Mersenne, juillet 1641*, AT, III, p. 396.

77. On a pu dire que le règne du principe de causalité chez Descartes est universel puisqu'il s'étend même à Dieu.

le cheminement des *Méditations*, ne peut envisager à ce moment que les voies autorisées par le doute, et il ne s'agira pas, par conséquent, de l'idée de Dieu qu'offre le sens commun. Or précisément l'erreur ou plutôt l'expérience de l'erreur dont le doute de la *Première Méditation* a libéré le sujet, et le doute lui-même, sont des indices de l'imperfection du sujet et lui donnent constamment conscience de son imperfection. De plus et surtout, tant le doute que le Cogito qui délivre le sujet du doute, sont eux-mêmes des indices de sa tendance – lui, être imparfait qui doute et qui veut être libéré du doute – vers un Être Parfait qui précisément ne se trompe pas et n'est pas sujet au doute.

Le sujet a donc l'idée d'un Être Parfait auquel tendent comme d'elles-mêmes et son expérience du doute et son expérience du Cogito. D'autre part, le sujet cherche la cause de cette idée : il cherche la cause de l'idée de l'Être Parfait lui-même et, par conséquent, il cherche s'il existe. En ce sens son idée de l'Être Parfait est l'effet, et l'Être Parfait lui-même la cause.

Il importe de savoir de quel effet il s'agit et de quelle cause. Il ne faudrait pas prendre l'idée qu'a le sujet de l'Être Parfait comme un effet naturel, comme un effet de la nature qui a été produit par une cause, ni comme un événement dont l'avènement de cette idée exige une cause. La cause non plus, par conséquent, la cause recherchée par Descartes, n'est pas une cause au sens naturel du mot, c'est-à-dire au sens mécanique, comme par exemple la cause d'un changement qui arrive à un corps, ni une cause « génératrice », comme la mère qui engendre un enfant.

Tournons-nous vers l'effet ; il s'agit d'un effet qui contient une exigence précise indiquant par elle-même, par sa présence, le moyen qui répondrait à cette exigence. Quelle est l'exigence contenue par ou dans l'idée de l'Être Parfait ?

Cette idée marque une déficience, une carence précise et un appel ; ce qui remplirait cette déficience, ce qui répondrait à cet appel contenu dans l'idée qu'a le sujet de l'Être Parfait, c'est la réalité de l'Être Parfait lui-même. En ce sens la réalité de l'Être Parfait est semblable au modèle, à l'archétype auquel pensait Platon et qui répondait comme aux déficiences de ce qu'il y a dans ce monde. Mais comme pour Descartes il n'est pas question de ce qu'il y a dans ce monde, il prend, pour ainsi dire, la déficience et l'appel à son niveau le plus élevé, bien au-dessus du monde, c'est-à-dire dans l'idée la plus claire et la plus distincte qui soit, conçue par le sujet ; et justement l'exigence d'une réalité parfaite prend tout son sens et toute sa valeur lorsqu'elle émane d'une idée comme celle-ci plutôt que des réalités sensibles qu'envisage Platon. En d'autres termes, la réalité parfaite est plutôt la cause formelle et archétypale de l'idée du sujet qu'autre chose.

Descartes entreprend ensuite de montrer que le sujet doit véritablement sortir de son idée pour aller vers l'Être Parfait lui-même qui en est la cause.

Le sujet a l'idée de l'Être Parfait : il n'a pu tirer cette idée de son expérience sensible, ou plutôt de ses idées des choses sensibles, non seulement parce qu'à ce stade il ne peut affirmer l'existence de ces choses, mais surtout parce qu'elles et leurs idées étant imparfaites, elles ne peuvent expliquer l'origine d'une idée objective aussi parfaite, et qu'il n'est pas normal que ce soit l'imparfait qui explique le parfait. Dans toute la tradition, il y a antériorité, priorité du parfait sur l'imparfait[78].

Le sujet aurait-il pu tirer de lui-même cette idée de l'Être Parfait ? La question n'est pas la même que celle de tout à l'heure, à savoir comment le sujet a pu acquérir l'idée de l'Être Parfait. Il ne s'agit pas ici du mode d'acquisition de l'idée de l'Être Parfait mais de son explication dans le sujet. Celui-ci aurait pu la former à partir des nombreuses perfections dont il constate la présence ou le désir en lui-même ou autour de lui dans la nature. Mais, précisément, l'idée de l'Être Parfait n'est pas l'idée de perfections réunies mais celle d'un Être dont la perfection unifie et contient toutes les autres ; c'est l'idée d'un Être dont la perfection contient une unité absolue. L'Être dont il est question non seulement est parfait mais il est aussi unique, Un[79].

De plus cet Être Parfait dont le sujet a l'idée est Infini[80]. Aurait-il pu former l'idée de l'infini à partir des choses finies qu'il constate en lui ou autour de lui, en les additionnant les unes aux autres et en étendant indéfiniment et leur addition et leur indéfini ? Or non seulement par l'addition et l'indéfini des choses finies le sujet demeure-t-il dans le fini mais surtout l'idée qu'il a du fini n'a de sens et ne se formule elle-même qu'à partir de l'infini dont elle n'est elle-même que la limite.

De la même façon que tout à l'heure il y avait antériorité du parfait sur l'imparfait, de la même façon Descartes marque la priorité de l'infini sur le fini. Cette priorité est positive : l'infini n'est pas conçu comme l'illimité des anciens, ce qui n'est pas fini, de manière négative ; c'est le fini, au contraire,

---

78. À ce propos A. H. Armstrong ne relève que l'innovation faite par Speusippe qui introduit une curieuse coupure (« *a curions break* ») dans la tradition. Pour ce philosophe le parfait n'est pas antérieur à l'imparfait. A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, p. 28, Cambridge University Press, 1930. La pensée du XVII^e^ siècle n'envisage pas l'idée d'un progrès créateur ; pour elle, au rebours de ce qu'affirmera Hegel, l'absolu n'est pas à la fin mais au commencement. C'est à la thèse leibnizienne d'une connaissance jamais parfaite et, à la fois, d'une ignorance jamais complète qu'on doit deux idées majeures de la pensée allemande moderne : le sens de l'histoire comme progrès indéfini de la conscience, et l'inconscient comme régression indéfinie vers l'origine de ce progrès.

79. Descartes, *Troisième Méditation*, AT, IX, 40 : « car, au contraire, l'unité, la simplicité, ou l'inséparabilité de toutes les choses qui sont en Dieu, est une des principales perfections que je conçois être en lui ».

80. Descartes, *ibid.*, AT, IX, 37 : « je conçois Dieu actuellement infini en un si haut degré, qu'il ne se peut rien ajouter à la souveraine perfection qu'il possède ».

qui ne se comprend et ne s'explique qu'à partir de l'infini positif qui est Dieu[81]. C'est parce que le sujet conçoit l'infini positivement qu'il peut concevoir et comprendre le fini. Finalement si le sujet a l'idée de l'Être Parfait et Infini, et puisque cette idée ne peut être formée ni fabriquée par lui, puisque elle ne peut être expliquée par lui, et que pourtant elle est là, exigeant et comme pointant vers une explication, celle-ci ne peut être que l'Être Parfait dont l'idée du sujet n'est que l'image[82].

La seconde preuve, dans la *Troisième Méditation*, nous livre encore d'autres renseignements sur la position du sujet qui a l'idée de l'Être Parfait. Dieu est conçu ici non plus comme cause d'une idée dans le sujet mais comme cause du sujet qui a cette idée. Dieu est conçu comme créateur de la substance du sujet : comment expliquer l'existence de celui qui a l'idée de l'Être Parfait et Infini ?

Une première évidence s'impose : le sujet n'aurait pu se donner cet être à lui-même, il ne peut en être la cause car, s'il peut se donner cet être, il aurait pu par là-même se donner toutes les perfections auxquelles il pense et qu'il sait qui lui manquent. En effet, pour qu'il se donne l'être, il aurait fallu comme une capacité absolue puisqu'il s'agit précisément de se faire passer du néant à l'être. Du reste les perfections auxquelles pense le sujet, bien qu'elles comportent l'infini, ne seraient par rapport à sa substance qu'il se serait donnée à lui-même que les attributs ou même les accidents de cette substance. Il ne peut être question que le sujet se soit donné l'être.

Quelle est la cause du sujet, de son être, de son existence, lui qui pense et qui existe ? Au cours de la *Seconde Méditation*, Descartes se posait la question suivante : je pense, je suis donc, mais pour combien de temps ? et il répondait : en autant de temps que j'existe[83]. En effet, l'expérience logique révèle au sujet son existence dans le temps, son existence comme temporelle, et il s'agit ici d'expliquer cette existence, d'en chercher les causes. Or il appartient à l'existence dans le temps d'être divisée en instants ou en moments, ontologiquement, c'est-à-dire dans l'être, distincts et séparés les uns des autres, de sorte que, et ceci se constate par expérience directe, si nous existons en ce moment, nous ne voyons pas comment nous pourrions passer au moment suivant ; si nous existons en ce moment nous ne voyons pas non plus comment nous avons pu passer du moment qui vient de finir à celui-ci : l'être du sujet limité à l'instant se renouvelle par conséquent à tous les instants et

81. Cf. Descartes, *Réponses aux Premières Objections*, AT, IX, 89-90.

82. Comme le dit Descartes : « et certes on ne doit pas trouver étrange que Dieu, en me créant, ait mis en moi cette idée pour être comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage ; et il n'est pas aussi nécessaire que cette marque soit quelque chose de différent de ce même ouvrage », Descartes, *Troisième Méditation*, AT, IX, 41.

83. Descartes, *Seconde Méditation*, AT, IX, 21.

de même que le sujet a vu déjà qu'il ne pouvait être l'auteur de son être maintenant, de même voit-il, par son existence qui dure dans le temps, qu'il ne saurait être la cause de toute son existence.

Le sujet n'est donc pas au sens plein du mot la cause de lui-même, et pourtant, lui qui n'est pas la cause de lui-même, il pense à un Être Parfait dont la perfection est telle que cet être peut et doit exister toujours. Finalement donc, le sujet qui n'est pas cause de soi pense à un Être qui doit être la cause et s'il est cause de soi-même, il est à plus forte raison cause du sujet. Et l'Être Parfait, dont celui-ci a l'idée, existe.

4.3 Fonction de l'idée de Dieu à l'égard du sujet et de ses idées

L'idée de Dieu ainsi dessinée au cours des preuves cartésiennes de son existence, comme celle d'un Être Parfait, Infini, d'une simplicité ou d'une unité absolue, d'une substance « immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante et par laquelle moi-même et toutes les autres choses qui sont… ont été créées et produites »[84], permet de poser ses fonctions à l'égard du sujet et de ses idées, et d'expliquer à quoi servent celles-ci.

Les caractéristiques de Dieu expliquent, sont porteuses de sa fonction ontologique en tant que Créateur et de sa fonction épistémologique en tant que « validateur » et origine de toute vérité.

À partir de l'affirmation : Dieu existe, et de la saisie de ses conséquences, à savoir que Dieu étant parfait est l'Être infiniment bon et vrai, que l'équation Vérité = Être = Bien est établie et par conséquent que Dieu ne peut être trompeur[85], nous comprenons la nécessité de faire dépendre du créateur la fonction du sujet et de ses idées en tant que créature finie, imparfaite, temporelle.

Ce créateur qui est aussi la véracité absolue fonde et garantit le jugement objectif du sujet, de ses idées concernant le monde, ainsi que de son action sur le monde qui relève lui aussi de Dieu ; la connaissance humaine, la réalité du sensible, objet de la pensée humaine, le développement de sa science deviennent possibles. L'idée de Dieu, née avec moi dès que j'ai été créé, me marque de son empreinte, joue par sa radicalité et son absoluité le rôle – *instar archetypi* – de l'être exemplaire, créateur du sujet, de ses idées, du monde, qu'illustre notre esprit, « recevant les rayons de la divinité »[86], et qui supporte

84. Descartes, *Troisième Méditation*, AT, IX, 36.

85. Descartes, *Réponses aux Secondes Objections*, AT, IX, 113 : « Car Dieu étant le Souverain Être, il faut nécessairement qu'il soit aussi le souverain bien et la souveraine vérité, et partant il répugne que quelque chose vienne de lui qui tende positivement à la fausseté ».

86. Cf. la *Quatrième Méditation*, AT, IX, 43 à 50, qui déroule tout entière les preuves de ce que je ne me trompe pas dans mes jugements à partir des idées claires et distinctes.

et cautionne son activité d'ordre mathématique et physique (idées innées, adventices et factices).

L'exemple typique de la première proposition : je pense donc je suis, montre que toute proposition claire et distincte est absolument vraie. Maintenant que l'existence de Dieu a été prouvée et qu'en conséquence l'être parfait ne peut nous tromper, ces deux faits confèrent une validité absolue à ce critère cartésien de la vérité.

Toutes les fois que les propositions du sujet sont claires et distinctes, il est donc assuré qu'elles sont absolument vraies ; dans ce cas le sujet ne peut jamais se tromper, et cela en vertu de la garantie de la vérité par l'idée de Dieu lui-même. Le Malin Génie est expulsé définitivement ; la confiance du sujet dans sa capacité de jugement est restaurée[87].

Le sujet est capable du vrai, sa fonction épistémologique est en quelque sorte l'effet de la reconnaissance d'une cause, ou condition, ontologique préalable : je suis une chose imparfaite, incomplète, dépendante, qui tend et aspire à quelque chose de meilleur.

Nous avons vu ceci indiqué par les points de départ des preuves de la *Troisième Méditation*, et d'une façon implicite par le doute de la *Première Méditation* et les réflexions de la *Deuxième Méditation* sur la précarité de ma condition liée au temps et à la finitude. Par moi-même, « milieu entre Dieu et le néant »[88], je ne puis aspirer à aucune certitude. Face au Malin Génie, je ne pouvais que suspendre mon jugement, reconnaître que je suis une créature, et une créature qui ne peut se donner à elle-même les garanties de sa certitude.Une fois le statut ontologique de Dieu et du sujet déterminés dans le sens de la dépendance du créé par rapport au créateur, reste à examiner si le blocage de sa connaissance illustrée jusqu'à ses dernières limites par le Malin Génie est permanent. Il ne l'est pas, car la puissance transcendante, l'Autre, de laquelle le sujet dépend n'est pas le trompeur absolu, la puissance maligne, mais une puissance vraie et bonne qui me crée moi et les choses du monde. Tout étant fait et dépendant de lui, quand je m'efforce de reconnaître les règles de mon jugement et les règles du monde, je reconnais la vérité imprimée en moi, je reconnais la vérité des choses, ma connaissance dès lors n'est pas incertaine ou illusoire, mes idées voient, retrouvent le vrai.

Ainsi je puis jouer mon rôle de sujet connaissant parce que je suis sujet justement, le sujet de la vérité[89]. Dieu permet et assure et garantit les condi-

87. *Ibidem*.

88. *Ibidem*.

89. Descartes, *Quatrième Méditation*, AT, IX, 49, 50 : « … parce que toute conception claire et distincte est sans doute quelque chose de réel et de positif, et partant ne peut tirer son origine du néant mais doit nécessairement avoir Dieu pour son auteur, Dieu, dis-je, qui, étant souverainement parfait, ne peut être cause d'aucune erreur ; et par conséquent il faut

tions de fonctionnement du sujet de même qu'il permet et maintient le monde, objet de la connaissance du sujet au moyen des idées de celui-ci.

Telle est donc la théorie des idées chez Descartes : elle s'ordonne autour de la figure centrale du Sujet. Éclairée par la lumière divine dont elle porte en elle la source, « l'humaine sagesse »[90] joue le rôle de foyer lumineux et se révèle capable d'appréhender son objet. Les idées situées dans l'entendement du sujet lui permettront, comme le montre la suite des *Méditations*, la connaissance et la pratique de la mathématique et de la physique.

Nous partons du sujet, la finitude de celui-ci le situe : il n'est pas seul, livré au doute puis délivré par ce même doute il a en lui l'idée de Dieu. Cette idée lui permet de poser hors de lui-même un absolu qu'il reconnaît comme son créateur et celui du monde, et qui lui garantit, de façon immuable, ses moyens de connaissance.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Éditions générales

Œuvres de Descartes, éd. Adam-Tannery [en abrégé AT], 11 vol., Paris, Vrin-CNRS, 1896-1909 et un supplément (1913).
C'est l'édition de référence, pratiquée par tous les spécialistes. Entreprise en 1896, mise à jour il y a trente ans, elle a été rééditée en 1996 à l'occasion du quatrième centenaire de naissance de Descartes dans une nouvelle présentation (11 vol. sous emboîtage). Beaucoup de textes y figurent seulement en latin.

Descartes, *Œuvres*, éd. A. Bridoux, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1946.
Édition la plus couramment utilisée, commode par son format, mais incomplète et dépourvue de présentations et d'annotations. Une nouvelle édition en 3 vol., répondant aux critères modernes, est en préparation sous la direction de J.-M. Beyssade.

Descartes, *Œuvres philosophiques,* éd. F. Alquié, Paris, Classiques Garnier (Bordas), 3 vol., 1963-1973.
C'est actuellement la meilleure édition de travail, soigneusement établie et richement annotée, indispensable pour toute étude approfondie. Les correspondances avec Adam-Tannery sont indiquées.

Quelques études particulières en rapport avec la problématique de la connaissance

Antoine-Mahut, D. [2009], *L'Homme cartésien. La « force qu'a l'âme de mouvoir le corps » : Descartes, Malebranche*, Rennes, P.U.R.

Belaval, Y. [1997], *Leibniz critique de Descartes*, Paris, Gallimard, nouvelle éd., coll. « Tel ».

---

conclure qu'une telle conception ou un tel jugement est véritable. Au reste je n'ai pas seulement appris aujourd'hui ce que je dois éviter pour ne plus faillir, mais aussi ce que je dois faire pour parvenir à la connaissance de la vérité ».

90. Descartes, *Regulæ*, I[ère] Règle, AT, X, 360.

Boulad-Ayoub, J., Vernes, P.-M. [2006], *La révolution cartésienne*, Québec, PUL, coll. « Mercure du Nord ».

Buzon, F. de [2002], *Le vocabulaire de Descartes*, Paris, Ellipses.

Carraud, V. [1994], *Descartes et les « Principia » II. Corps et mouvement*, Paris, PUF, coll. « Philosophies ».

Cavaillé, J.-P. [1991], *Descartes. La fable du monde*, Paris, EHESS / Vrin.

Gabaude, J.-M. [1972], *Liberté et raison*, Toulouse, Publications de l'Université de Toulouse le Mirail.

Garber, D. [1992], *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago, University of Chicago Press.

Garber, D. [2001], *Descartes Embodied : Reading Cartesian Philosophy Through Cartesian Science*, Cambridge, Cambridge University Press.

Gilson, É. [1925], *Commentaire du* Discours de la méthode, Paris, Vrin, plusieurs rééd.

Gregory, T. [2000], *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, traduit par M. Raiola, préface de J.-R. Armogathe, Paris, PUF.

Grimaldi, N. [2001], *L'Homme disloqué*, Paris, PUF, coll. « Intervention philosophique ».

Guenancia, P. [2000], *Lire Descartes*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais » (inédit).

Hamou, Ph. [2002], *Voir et connaître à l'âge classique*, Paris, PUF, coll. « Philosophies ».

Hildesheimer, F. [2010], *Monsieur Descartes. La fable de la raison*, Paris, Flammarion.

James, T. [2010], *Le Songe et la Raison. Essai sur Descartes*, Paris, Éditions Hermann.

Rodis-Lewis, G. [1971], *L'Œuvre de Descartes*, 2 vol., Paris, Vrin.

Rodis-Lewis, G. [1985], *Idées et vérités éternelles chez Descartes et ses successeurs*, Paris, Vrin, coll. « Reprise ».

Rodis-Lewis, G. [1997], *Le développement de la pensée de Descartes*, Paris, Vrin.

Scribano, E. [2002], *L'Existence de Dieu. Histoire de la preuve ontologique de Descartes à Kant*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », inédit, 2002.

Wahl, J. [1953], *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Paris, Vrin, coll. « Philosophies ».

6 Leibniz critique de Locke sur l'entendement humain

François Duchesneau

Le statut primordial de la théorie de la connaissance en philosophie est une invention moderne. Non certes que les philosophes ne se soient dès l'Antiquité interrogés sur nos moyens de connaissance et sur la possibilité de constituer un savoir fondé en raison. Mais des circonstances particulières au cours du XVII^e^ siècle ont induit la primauté de l'interrogation épistémologique. Ces circonstances avaient trait à l'objectif de constituer une science de la nature sur les bases conjointes de l'expérience et de la raison. C'est en fonction d'un tel projet que le questionnement philosophique s'est déplacé vers une position nouvelle, celle du sujet s'interrogeant sur son propre pouvoir de connaître et comparant divers modèles méthodologiques auxquels il était possible de confronter la science en voie de formation. De cette position philosophique nouvelle, l'*Essay concerning Human Understanding* (1690) de John Locke (1632-1704) porte sans doute l'illustration originelle. D'où l'intérêt de rappeler les thèses que cette œuvre véhicule sur le mode positif comme sur le mode critique. En dépit de sa considérable influence sur la pensée des Lumières, la théorie lockienne de la connaissance ne saurait toutefois constituer l'équivalent pour l'épistémologie du paradigme newtonien en philosophie de la nature. Un sort ingénieux nous permet de découvrir, dans la même séquence temporelle où se forme et s'expose cette pensée, les prémisses d'une conception différente de la connaissance humaine, susceptible de hausser au degré de la certitude scientifique les éléments découlant de notre appréhension première des choses, voire de notre esprit même. Pour saisir cet apport antithétique, l'œuvre de Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) – tout particulièrement ses *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, rédigés en 1704, publiés en 1765 – nous procure une exceptionnelle ouverture.

1. La critique de l'entendement selon Locke

La méthode que Locke entend déployer dans l'analyse de la connaissance est l'*historical plain method* : celle-ci consiste essentiellement, dans l'esprit de la méthodologie scientifique promue par les savants de la *Royal Society*, à observer les phénomènes de la nature dans leur ordre, à les décrire et à les classer en en respectant en quelque sorte l'articulation naturelle. Par inférence inductive et dans une certaine mesure par analogie, il est alors possible de saisir les liens de corrélation unissant les phénomènes et d'entrevoir les connexions empiriques signifiant, comme par émergence, un ordre de production causale qui échappe inéluctablement à nos entendements finis[1]. L'*Essay concerning Human Understanding* entretient des rapports directs avec cette méthodologie appliquée aux sciences de la nature, et particulièrement à la médecine comme science des phénomènes physiologiques et pathologiques. L'Épître au lecteur qui sert de préface à l'ouvrage fixe la tâche du philosophe (lockien) par rapport aux principaux artisans de ces sciences alors en émergence. Au nombre de ceux-ci, Locke mentionne particulièrement Boyle, Sydenham, Huygens et Newton. C'est par rapport à l'œuvre de ces maîtres qu'il situe son projet philosophique : « il suffit, déclare-t-il, de viser l'emploi d'ouvrier subalterne chargé de nettoyer un peu le terrain et d'ôter certains des déchets qui encombrent le chemin de la connaissance »[2]. Or, l'œuvre dont il s'agit consiste à édifier l'*experimental philosophy* suivant une méthodologie empiriste de type baconien qui tournerait en quelque sorte le dos au modèle de construction déductive auquel Descartes soumettait la physique dans ses *Principia philosophiæ* (*Principes de la philosophie*) (1644). Selon l'esprit des fondateurs de la *Royal Society*, le projet scientifique doit partir de l'expérience des faits observables, se concentrer sur la tâche de classer des ensembles de phénomènes plus ou moins complexes suivant leurs affinités apparentes et induire, à partir de cette base, des explications aptes à fonder un savoir pratique[3]. Les philosophes adeptes de l'*experimental philosophy* se distinguent néanmoins les uns des autres sur la question de savoir s'il est légitime d'intégrer des projections d'hypothèses aux propositions qui résument ou synthétisent les données empiriques, et éventuellement à quelles conditions cela pourrait se faire. Si Boyle et Hooke semblent assez favorables à de telles formulations d'hypothèses sous réserve qu'elles puissent

1. Sur la méthodologie de la *Royal Society*, notamment exposée dans l'œuvre de Robert Boyle, il est utile de se référer aux travaux de Hall (1965) et de Sargent (1995).

2. Locke, 2000, p. 42.

3. Le lien entre la démarche de Locke et la méthodologie de la *Royal Society* a été notamment mis en valeur dans Yolton, 1970, p. 76-103, et dans Anstey, 2011.

faire l'objet de corroborations empiriques ultérieures[4], Locke, héritier de l'empirisme médical de Sydenham, semble disposé à soutenir un scepticisme plus entier quant à la possibilité d'atteindre les réalités et les processus sous-jacents aux seuls phénomènes observables[5]. Le point essentiel de cette méthodologie consiste dans le rejet des hypothèses spéculatives, des principes admis *a priori* pour des motifs d'évidence apodictique et qui serviraient à déduire l'explication des faits, c'est-à-dire celle des connexions empiriques observées. Le rejet de ces principes *a priori* prend la forme d'une critique radicale des idées innées dans le Livre I^er^ de l'*Essay*. Locke entend appliquer l'*historical plain method* à tous les contenus de connaissance, identifiés comme idées, ce qui signifie décrire comment les plus élémentaires de ces contenus se présentent à l'esprit en tant qu'« objets », comment, partant des rapports de signification ainsi fournis, l'entendement compose ses idées complexes et comment à partir des rapports qui s'établissent entre de tels contenus composés s'instituent des assertions propositionnelles dont il s'agit de vérifier le rapport à des connexions d'idées sous-jacentes[6].

Ainsi l'intention de Locke est-elle de faire l'économie de toute hypothèse spéculative sur la nature de l'esprit et sur l'inhérence de nos pouvoirs et dispositifs de connaissance à une substance quelle qu'elle soit. Par-delà les Cartésiens et les Néoplatoniciens de Cambridge, ce que Locke vise à court-circuiter c'est toute forme d'innéité présumée des objets de connaissance antérieurement à leur perception actuelle par le sujet connaissant. Cette critique vaut particulièrement pour les principes dits innés que les philosophes tendent à évoquer comme prémisses *a priori* de toute argumentation rationnelle dans l'ordre théorique comme dans l'ordre pratique : tels le principe d'identité, les axiomes de la géométrie et de l'arithmétique, les postulats de la théologie rationnelle et les maximes fondamentales de la morale. Ces principes dits innés ne se dévoileraient qu'*a posteriori* au terme d'une dérivation empirique complexe des idées qu'ils impliquent : d'où la relativisation du statut de vérités nécessaires que l'on attribue à tort à ces propositions en vertu de leur origine présumée *a priori* en tant que vérités éternelles, alors que leur statut dépend de l'aptitude de l'esprit à s'apercevoir de la connexion actuelle des idées en en percevant *de facto* les éléments de contenu intelligible.

Ayant ainsi rejeté toute hypothèse innéiste dans le Livre I^er^ de l'*Essay*, Locke doit déterminer la nature et l'étendue du savoir pour l'entendement

4. Hooke et Boyle acceptent le recours à certaines hypothèses explicatives dans le cadre de recherches fondées sur l'observation et l'expérience : voir à ce sujet Hall, 1965 et Hesse, 1966.

5. Sur l'empirisme médical de Sydenham et les conséquences de son adoption par Locke, voir Duchesneau, 1973, notamment, p. 1-91.

6. Voir Ayers, 1991, p. 36-77.

humain. Il compte remplir cet objectif en analysant les idées suivant la capacité que nous avons de les percevoir et de les composer (Livre II). Il entend ensuite (Livres III et IV) distinguer les mises en forme possibles de la connaissance suivant les différents rapports que nos connexions d'idées entretiennent avec les réalités objectives signifiées : ces rapports sont pour la plupart symbolisés par l'usage des signes linguistiques et des énonciations propositionnelles[7].

Toutes les idées dérivent de l'expérience : cela signifie que l'esprit reçoit ses idées de deux sources : la sensation et la réflexion. La réflexion caractérise certes l'activité de pensée, mais les idées simples de réflexion, loin de renvoyer à l'essence d'un esprit qui se distinguerait comme substance d'un corps représenté à son tour par des idées simples de qualités sensibles et de pouvoirs, ne font que représenter des états et des opérations psychiques que le sujet connaissant aperçoit comme siens dans la perception réflexive actuelle. Les idées simples de sensation se différencient en idées provenant d'un seul sens, ou offertes par plusieurs sens, telles les idées d'espace, d'étendue, de figure, de repos et de mouvement (*Essay*, 2.5)[8]. Parmi les idées simples, certaines relèvent à la fois du registre de la sensation et de celui de la réflexion, telles celles de plaisir, de douleur, de pouvoir, d'existence et d'unité (*Essay*, 2.7.1)[9]. Quant aux idées de qualités sensibles, elles désignent des propriétés des réalités externes en tant qu'objets de perception immédiate. Prenant appui sur une hypothèse corpusculaire héritée de Boyle[10], Locke distingue les idées de qualités premières représentant des propriétés géométriques et mécaniques attribuables aux objets des sens comme caractéristiques objectives : étendue, solidité, figure, repos et mouvement. Les idées de qualités secondes, représentant couleurs, saveurs, odeurs, etc., ne signifient à l'esprit que l'effet subjectif résultant de la combinaison d'interactions mécaniques entre les agrégats de corpuscules élémentaires constituant les corps externes et le nôtre : de ces interactions peuvent émerger, par une correspondance impossible à déterminer, des propriétés sensibles conformes à notre pouvoir de perception. Les idées de qualités secondes expriment des propriétés d'objets que l'on ne saurait se représenter de façon déterminée que par la médiation de représentations de qualités premières correspondantes. Quant à nos idées de qualités premières, si elles ne peuvent prétendre repré-

7. Voir Parmentier, 1999, p. 184-268.

8. Locke, 2000, p. 203. Suivant une convention adoptée depuis les travaux de J. W. Yolton, *Essay*, 2.5 signifie *Essay*, livre II, chapitre 5 ; s'il y a lieu, un chiffre additionnel s'ajoute pour indiquer le paragraphe.

9. Locke, 2000, p. 207.

10. Voir sur l'interprétation lockienne de l'hypothèse corpusculaire Alexander, 1985 et Duchesneau, 1988.

senter, sous forme de contenus perceptifs équivalents, des propriétés attribuables aux essences sub-microscopiques et inobservables des choses, elles symbolisent assez adéquatement les caractéristiques objectives des réalités en tant que phénomènes. Nous devons aussi par la force des choses faire intervenir des idées de pouvoirs : celles-ci signifient les diverses formes d'action que les réalités externes exercent les unes sur les autres. Ainsi avons-nous l'idée de la capacité du feu de faire fondre la cire, comme de celle qu'il a de faire durcir l'argile. Afin de nous représenter le fondement objectif de ces idées de pouvoirs, nous devons projeter nos idées de qualités premières sur les constitutions corpusculaires sous-jacentes dont nous supposons que dépendent les modifications survenant aux objets perçus (*Essay*, 2.8. 23)[11].

À partir des idées simples issues de l'expérience sensible externe et interne, l'entendement construit ses idées complexes qui ressortissent à trois types : les idées de modes, de substances et de relations. Par variation et combinaison des mêmes idées simples ou d'idées simples différentes, il est possible d'accéder aux idées complexes de modes simples, telles les idées modales d'espace, de durée, de nombre, d'infini ou celles signifiant les variantes des opérations de l'esprit, et aux idées complexes de modes mixtes, telles la plupart des idées que nous fabriquons pour signifier des concepts moraux, par exemple les idées de justice, de bonheur, de responsabilité, etc. Une notion cruciale pour l'entendement combinatoire est celle de pouvoir que l'on peut traiter à la fois comme une idée simple, une idée complexe de mode simple ou une idée complexe de relation (*Essay*, 2.21.1)[12]. L'idée modale de pouvoir est certes tirée de l'expérience du sujet qui perçoit la variation de ses idées de sensation et de réflexion. Or, en inférant que les effets alors ressentis renvoient à des pouvoirs inscrits dans l'ordre des réalités objectives à la fois sur les plans de l'expérience interne et de l'expérience externe, Locke pose la rationalité de notre représentation des phénomènes. Même si la cause efficiente des effets observés nous demeure irrémédiablement inaccessible, les corrélations d'idées conformes aux connexions empiriques constatées peuvent adéquatement signifier l'ordre naturel sous-jacent. Même s'il critique le réalisme cartésien des essences intelligibles, Locke se refuse à douter du rapport de signification des idées, qui renvoient à une réalité externe par-delà le plan de la représentation. Il ne saurait pratiquer le type de scepticisme qui mènera à la position « idéaliste » de Berkeley.

Le sens de la critique lockienne des idées complexes se dévoile par excellence dans l'analyse des idées complexes de substances particulières. Nous formons de telles idées en associant les idées de qualités sensibles

11. Locke, 2000, p. 228-229.
12. Locke, 2000, p. 373.

(ou d'opérations mentales) et de pouvoirs que l'expérience nous montre conjointes dans l'instanciation réitérée des réalités phénoménales de diverses sortes. Nous présumons alors que ces conjonctions respectives de propriétés se rattachent à des sujets d'inhérence distincts et nous nous représentons, à l'aide d'une idée abstraite de substrat, ces sujets d'inhérence des qualités et des pouvoirs attribués aux substances concrètes comme sujets aptes à en assurer l'unité et la permanence. Or,

> toute personne examinant sa notion de pure substance en général découvrirait qu'il n'en a absolument aucune autre idée que la supposition seule d'un je-ne-sais-quoi, support de qualités capables de produire en nous des idées simples, et ces qualités sont communément appelées accidents (*Essay*, 2.23.2)[13].

Qu'est-ce à dire sinon que, pour concevoir le fondement de la substantialité, nous nous référons à l'idée d'une entité proprement inconnaissable ? Loin de projeter une intelligibilité métaphysique *a priori* sur le divers phénoménal, le concept de substance ne peut se concevoir que comme un symbole d'inconnue algébrique qui ne fait que signifier des conjonctions de phénomènes dont la constance est empiriquement fondée. Par voie de conséquence, le principe de substance qui servait d'argument à la métaphysique, qu'elle fût aristotélicienne ou cartésienne, pour justifier la rationalité du réel, renvoie à un concept indéterminé sans référence assignable par rapport aux données de l'expérience sensible.

Sans aller jusqu'à une dérivation empirique du principe de causalité du genre de celle que produira Hume, Locke tend à traiter cet autre principe suivant l'analogie du traitement qu'il a imposé au principe de substance, si ce n'est qu'il s'agit alors de fournir la genèse d'une des principales idées complexes de relation. La relation causale se ramène en effet pour Locke à des corrélations constantes de phénomènes dans le temps, corrélations qui s'expliquent par référence aux idées modales de pouvoirs, elles-mêmes ancrées dans la connexion des idées de qualités sensibles en contexte de changement. Ce ne saurait être dans l'appréhension des réalités en leur essence même que l'on atteindrait la cause des changements que l'on observe dans l'interrelation des phénomènes. C'est par l'expérience sensible de ces changements que s'obtiennent les indices sur lesquels nous pourrons étayer l'inférence de relations causales sous-jacentes. Il s'ensuit que rechercher les causes des phénomènes ne peut avoir de sens que par la mise en forme des données que fournissent les phénomènes mêmes (*Essay*, 2.26.1)[14].

Toutes les idées de relation partagent la caractéristique de ne se fonder que sur des connexions perçues par l'esprit lorsque celles-ci se manifestent

13. Locke, 2000, p. 460.
14. Locke, 2000, p. 505-506.

par la co-existence des idées modales concernées. Ainsi les relations de temps, de lieu, d'étendue, etc., cessent-elles de référer à des absolus hors de l'esprit pour ne correspondre qu'à de simples conjonctions d'idées représentatives induites de l'ordre empirique constaté. Cette approche menaçait tout particulièrement le statut du principe logique et métaphysique d'identité. Locke dut donc s'intéresser à la dérivation de ce principe et ajouter un chapitre sur l'identité et la diversité dans la seconde édition de l'*Essay* (1694). La perception d'une relation d'identité résulterait toujours de la comparaison d'une chose existant en un temps et un lieu déterminés avec elle-même existant dans un autre état spatio-temporel. D'où la considération d'un commencement du point de vue de l'existence – production actuelle de la chose et/ou commencement de son observation – considération qui peut seule établir l'identité de la réalité en question. Dans le même temps toutefois, si l'individuation ne provient que de l'existence d'un être en un temps et un lieu donnés et que cette existence soit incommunicable à tout autre être de même sorte, il n'en reste pas moins que l'identité dépend des critères d'identification des propriétés phénoménales distinctives de l'être en question. Cela revient à dire que l'application du principe dépend de la nature des composés concrets considérés. Ainsi l'identité des êtres vivants tient-elle pour les plantes à la permanence de leur organisation et pour les animaux à celle de leur organisation et de leurs mouvements spécifiques (*Essay*, 2.27.5)[15], alors même que les particules de matières constitutives apparaissent en flux constant à l'intérieur des unités de structures et de processus considérées. Dans le même esprit, Locke distingue l'identité d'un homme, consistant dans la conjonction d'un certain corps organisé et animé et d'un esprit rationnel que manifeste un ensemble d'indices externes, et l'identité d'une personne, c'est-à-dire d'« un être pensant, intelligent, qui a raison et réflexion et qui peut se regarder soi-même comme soi-même, comme la même chose qui pense en différents temps et lieux » (*Essay*, 2.27.9)[16]. À l'encontre de toute dérivation depuis une inhérence substantielle, le concept d'identité personnelle renvoie à la conscience de soi phénoménale comme condition nécessaire et suffisante de délimitation empirique. Comme entité substantielle, l'être humain peut se révéler indéfinissable dans son essence, tout en restant doté d'identité personnelle comme sujet de perception réflexive, dans les limites de l'expérience de la conscience de soi.

Si toutes les relations se ramènent aux synthèses de représentations que l'entendement opère sous la dictée de l'expérience, les idées complexes de modes mixtes représentent des synthèses que l'entendement opère à volonté :

15. Locke, 2000, p. 515.
16. Locke, 2000, p. 521.

telles sont pour l'essentiel les idées morales dont l'entendement engendre les archétypes depuis son fonds accumulé d'idées de modes. La seule condition régulatrice qui s'impose alors à l'entendement consiste à devoir virtuellement reproduire à chaque occurrence d'usage la même combinaison analysable d'idées, désignée par le terme générique qui la symbolise. Tâche particulièrement ardue, mais qui, selon Locke, peut seule conditionner la formulation d'une éthique démontrable.

Caractérisant à la façon des stoïciens les grandes divisions du savoir, Locke à la fin de l'*Essay* situe son analyse de la connaissance sous le concept de « sémiotique ». Alors que la physique étudie les réalités naturelles, telles que les esprits et les corps, selon leurs propriétés constitutives, et que la philosophie pratique, dont l'éthique forme la partie essentielle, concerne l'application de nos capacités naturelles à la sphère de l'action, la sémiotique, qu'on peut également considérer sous l'angle de la logique, a pour fonction « de considérer la nature des signes dont l'esprit fait usage pour comprendre les choses ou pour transmettre aux autres sa connaissance » (*Essay*, 4.21.4)[17]. Si Locke s'impose de faire l'analyse du savoir tel qu'il se constitue, afin de déterminer la nature et les limites de la connaissance humaine, il ne peut le faire qu'en partant de l'analyse des signes constitutifs de ce savoir, à savoir les idées comme signes naturels et les mots comme signes d'institution.

Le Livre III de l'*Essay* traite du langage et de sa fonction particulière de soutien à l'articulation de la pensée. Même si l'usage du langage répond à un besoin naturel de conservation et de transmission des contenus de pensée, Locke suppose une intention de représentation symbolique des idées à l'origine de tout emploi des signes verbaux. « Les mots, affirme-t-il, dans leur signification primaire ou immédiate ne tiennent lieu de rien d'autre que des idées dans l'esprit de celui qui s'en sert » (*Essay*, 3.2.2)[18]. Dans une perspective lockienne, il convient donc de contrôler les mots dans leur fonction représentative en regard des idées. C'est ainsi que l'usage de termes généraux essentiels à l'expression de contenus de pensée sous forme propositionnelle est rapporté à la description du processus d'abstraction par lequel nous formons des idées générales.

> Les noms deviennent généraux en devenant signes d'idées générales ; et les idées deviennent générales quand on les sépare des circonstances de temps, de lieu et de toute autre idée qui peut les déterminer à telle ou telle existence singulière (*Essay*, 3.3.6)[19].

17. Locke, 2002, p. 352.
18. Locke, 2001, p. 40.
19. Locke, 2001, p. 50.

Certes, si l'on réduit la réalité représentative de l'idée lockienne au statut d'une simple image mentale, toute idée générale devient impossible : c'est la thèse que Berkeley mettra en cause en se fondant sur la terminologie peu rigoureuse de l'auteur de l'*Essay*. Or, selon Locke, le terme verbal qui lui est associé symbolise précisément la généralité de la fonction représentative de l'idée conçue sous le mode abstrait, c'est-à-dire une fois retranchée la connexion qu'elle aurait aux circonstances de temps, de lieu, etc. d'une existence particulière : il s'ensuivrait que l'idée considérée de la sorte pourrait signifier une relation conceptuelle propre à tous les éléments d'une classe et s'intégrer ainsi à un savoir de portée générale.

De là découle la distinction, cruciale pour l'épistémologie lockienne, des « essences nominales » et des « essences réelles » (*Essay*, 3.3.15-18)[20]. Les premières correspondent à des idées complexes associant un certain nombre de qualités et de pouvoirs représentatifs de conjonctions suffisamment constantes et distinctes parmi les phénomènes. Ces associations d'idées complexes symbolisées par des termes génériques servent alors à classer les réalités sensibles en les différenciant génériquement, comme si nous en avions nous-mêmes fabriqué l'essence en fonction des données empiriques sélectionnées. Par contraste, les essences réelles ne signifieraient que des formes substantielles inconnaissables sous-tendant un ordre de classification des réalités en genres naturels. La référence à des genres naturels et à des essences réelles ne serait qu'illusion engendrée par un usage indu des termes abstraits. Au mieux, peut-on se figurer analogiquement de telles essences réelles sous la forme de constitutions corpusculaires imperceptibles, régissant la distinction des substances concrètes telle que l'expérience la suggère, mais sans possibilité de validation ultime[21].

Le Livre IV de l'*Essay* expose une théorie du savoir (*knowledge*) qui se fonde sur l'examen des types de connexions d'idées sous-tendant les divers contenus propositionnels. Selon Locke,

> la connaissance n'est rien d'autre, […] semble-t-il, que la perception de la liaison et de la concordance, ou de la discordance et de la contradiction de telles ou telles de nos idées ; c'est en cela seul qu'elle consiste ; là où il y a cette perception, il y a connaissance ; là où elle fait défaut, même si l'on imagine, si l'on conjecture ou si l'on croit, jamais on n'accède à la connaissance (*Essay*, 4.1.2)[22].

Toute connaissance certaine repose sur la perception de l'accord ou du désaccord des idées soit par l'intuition immédiate de cette relation, soit par

20. Locke, 2001, p. 61-65.
21. Voir Duchesneau, 1988.
22. Locke, 2002, p. 33.

un enchaînement d'intuitions faisant intervenir des idées intermédiaires ou preuves pour lier démonstrativement les idées à comparer. Toute connexion d'idées qui se trouve en défaut par rapport à ce modèle d'intelligibilité fait appel à une adhésion judicative plus ou moins problématique. Il est aisé de saisir là un héritage conceptuel du cartésianisme, provenant sans doute de la lecture du manuscrit des *Regulæ ad directionem ingenii* (*Règles pour la direction de l'esprit*) de Descartes, rédigées entre 1620 et 1628, publiées seulement en 1701 – lecture confortée par celle de la *Logique* de Port-Royal. Locke va même jusqu'à affirmer que la certitude pour l'esprit vient du plus haut degré de connaissance intuitive suivant lequel il perçoit les relations entre ses idées (*Essay*, 4.2.1)[23]. Mais la filiation cartésienne ne doit pas faire illusion. C'est la connexion immédiate et sensible des idées comme signes naturels de l'ordre phénoménal interne et externe qui détermine l'adhésion de l'esprit dans l'intuition et dans l'enchaînement démonstratif des intuitions, non pas, comme chez Descartes, un effort d'analyse et de distinction conceptuelle radicale qui permettrait de remonter des notions, et non pas relatives aux notions absolues.

La différence la plus notable du point de vue lockien tient sans doute à l'ajout du savoir sensible (*sensitive knowledge*) au savoir intuitif et au savoir démonstratif. Dans un tel cas, la perception actuelle des objets d'expérience impose à l'entendement de reconnaître que les idées de qualités sensibles qui s'y rapportent signifient l'existence réelle de leurs référents. Il n'y a pas alors perception actuelle d'une connexion d'idées proprement dite, mais perception du lien d'une idée ou de plusieurs idées de propriétés sensibles avec une disposition fonctionnelle de l'entendement lui permettant de saisir que l'idée ou les idées en question signifient à la fois un contenu intelligible et une donnée du monde objectif. Locke ne mettra jamais en cause la valeur du savoir sensible comme garant de connaissance certaine, du moins dans les limites d'un contrôle empirique susceptible de rendre négligeables les risques d'illusion. Par contre, il n'étendra jamais les garanties de certitude de ce type de connaissance aux hypothèses et aux modèles analogiques par lesquels nous déterminons la sphère de l'expérience possible au-delà de l'expérience actuelle.

La distinction de l'*experimental philosophy* et de la *scientifical philosophy* (*Essay*, 4.3.26)[24], rejoignant celle du *judgement* (ou *probability*) et du *knowledge* (*Essay*, 4.14 ; 4.15)[25], illustre précisément la différence entre deux corpus théoriques. Le premier, construit à partir de l'observation actuelle des interactions et des processus phénoménaux, vise à interpréter ces données parti-

23. Locke, 2002, p. 43-44.
24. Locke, 2002, p. 84-85.
25. Locke, 2002, p. 239-249.

culières par des explications de type plus général étayées par telle ou telle série d'expériences. Ce type de connaissance n'envelopperait de certitude qu'au niveau des constats empiriques singuliers ; tous les autres ingrédients propositionnels n'y vaudraient qu'à titre de présomptions anticipatoires. Or, le corpus théorique de la science proprement dite requiert des propositions universelles établies par intuition ou déduction. Certes, Locke reconnaît à ce type de connaissance un considérable potentiel de développement au-delà des limites des sciences mathématiques alors constituées – à cet égard, l'intérêt de Locke porte en particulier sur le projet d'une éthique démontrable. Il souligne, par exemple, que l'utilisation de symbolismes adéquats permettrait d'élaborer des théories sur la base de certaines idées de modes ou de relations. Son analyse des essences nominales en termes d'idées abstraites classificatoires, résultant de la projection d'archétypes par l'entendement lui-même, le suggère : il envisagerait sans doute aisément que l'on puisse développer démonstrativement les multiples connexions de ces construits archétypaux. Certes, se trouverait alors suspendue la référence à des archétypes réels hors de l'esprit qu'on chercherait à signifier par de tels construits. Or, cette référence ne constitue-t-elle pas la pierre de touche d'une science réelle des substances particulières qu'expriment les phénomènes et dont nos construits théoriques viseraient à rendre compte ? À notre avis, le scepticisme de Locke se révèle d'emblée dans la dichotomie radicale qui sépare, selon lui, le domaine des relations rationnelles abstraites de celui des connexions empiriquement attestées : ces domaines font l'objet de démarches cognitives hétérogènes sans possibilité de transposition analytique de l'une à l'autre.

Par contre, le scepticisme lockien sur la théorisation des phénomènes comporterait sans doute le revers positif d'impliquer une adhésion généreuse aux constats empiriques comme éléments de science. Or, ces éléments peuvent se déployer à l'infini grâce aux inventaires systématiques d'expériences. Ils constituent également un système d'intelligibilité des phénomènes lorsqu'on arrive à les relier les uns aux autres, car ils réfèrent de plein droit à l'ordre de la nature. C'est ce que nous avions identifié comme finalité de l'ordre empirique dans notre analyse comparative des méthodologies de Locke et de Sydenham[26]. Locke suggère de remédier aux limites fort circonscrites du savoir en recourant au jugement et aux inférences probables qui supposernt des relations entre idées au-delà de la sphère de l'évidence actuelle. Cette stratégie ajoute aux pouvoirs de la raison, mais une différence de nature, que l'on ne saurait complètement réduire à une simple différence de degré, se maintient entre les deux types de connaissance. Ainsi se

26. Voir Duchesneau, 1973, p. 250-252.

manifeste la limitation théorique de nos entendements finis, en même temps que leur adéquation à la satisfaction des exigences pratiques de l'existence humaine.

C'est en réplique à cette analyse lockienne circonscrivant l'étendue et les limites de notre pouvoir de connaissance que Leibniz entreprend une critique des fondements de l'intellection et amorce ce que l'on peut tenir pour une nouvelle orientation en épistémologie.

2. Les fondements de l'intellection selon Leibniz

Écrits, à l'exception de la longue préface, sous la forme d'un dialogue à deux personnages, Philalèthe et Théophile, les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* de Leibniz, rédigés en 1704, se veulent une reprise des arguments exposés par Locke dans l'*Essay concerning Human Understanding*, qu'accompagne une réplique systématique reposant sur les principes de la philosophie leibnizienne. À cette fin, Philalèthe, porte-parole de Locke, reproduit avec variantes, élisions et transformations, des morceaux jugés essentiels de la version française que Pierre Coste avait donnée en 1700 de l'*Essay* de Locke[27]. Théophile, porte-parole de Leibniz, déploie, terme à terme, les arguments par lesquels il entend annexer, renforcer, réinterpréter, ou renverser les thèses ciblées de Locke. Il s'agit certes de réfuter, mais sans doute encore plus manifestement de convertir, de compléter et de dépasser le modèle de départ, en prouvant la supériorité d'une philosophie d'orientation leibnizienne.

Or, de quelle philosophie leibnizienne s'agit-il ? Leibniz mobilise certes dans cet ouvrage les ressources provenant de ses autres travaux et il tire avantage de son exceptionnelle érudition, mais il se voit aussi contraint d'épouser jusqu'à un certain point les objets, les problématiques et les contours d'une pensée fort différente de la sienne, ou du moins de les prendre pour points de départ de ses propres arguments. Plutôt que de se représenter le Leibniz-Théophile des *Nouveaux Essais* comme le simple écho des nombreux Leibniz qui auraient énoncé en d'autres circonstances les propositions d'un système leibnizien plus parfaitement unifié et cohérent qu'il ne l'est en réalité, pourquoi ne pas se représenter ici Leibniz s'engageant dans des voies de réflexion et d'analyse, sinon totalement, du moins en grande partie originales, épousant sans doute des orientations épistémologiques plus marquées que dans toute autre de ses œuvres ?[28]

---

27. Pour retrouver le texte dont Leibniz a tiré les propos tenus par Philalèthe, voir Locke, 1989.

28. Il s'agit pour Leibniz, selon Jolley, 1984, de marquer l'incomplétude d'une analyse comme celle de Locke par rapport à l'enjeu d'établir la philosophie pratique sur des fondements métaphysiques adéquats. Nous estimons, pour notre part, que les *Nouveaux Essais*

L'auteur des *Nouveaux Essais* s'est déclaré notoirement insatisfait de la théorie de la connaissance de Locke dont il percevait les conséquences ruineuses pour l'édifice d'une métaphysique, d'une science et d'une morale conformes à ses propres orientations et surtout à la vérité. Il en témoigne auprès de Thomas Burnett à la fin de 1695 :

> Ce n'est pas parce que ce livre [l'*Essay concerning Human Understanding*] ne soit plus important et plus profond [que *Some Thoughts concerning Education*, 1693, autre ouvrage de Locke] et ne contienne quantité de belles choses, mais c'est parce qu'ayant eu moi-même le temps et l'occasion d'approfondir peut-être plus que lui cette matière de l'entendement de l'homme et de l'art de penser ; et ayant joint la théorie à la pratique en donnant plusieurs découvertes, qui ont paru solides, je suis peut-être plus en état de parler à fond de la recherche de la vérité[29].

La plus célèbre formule des *Nouveaux Essais* est celle qui consiste à reprendre le principe de dérivation empirique des connaissances : « que rien n'est dans l'âme qui ne vienne des sens », en le corrigeant par la restriction : « mais il faut excepter l'âme même et ses affections » (*NE* [= *Nouveaux Essais*], 2.1.2)[30]. Dans le même esprit, Leibniz professait que « la question de l'origine de nos idées et de nos maximes n'est pas préliminaire en philosophie, et [qu'] il faut avoir fait de grands progrès pour la bien résoudre » (*Quelques Remarques sur le livre de Mons. Lock intitulé Essay of Understanding*)[31]. Il se préoccupe d'abord du fondement de toute connaissance démonstrative : ce fondement ne peut se situer que dans la connaissance de vérités nécessaires découlant de principes tels que ceux d'identité et de non-contradiction. D'où, dans un premier temps, la nécessité d'admettre le rapport de l'esprit à des idées et à des principes qui, n'ayant pas de contreparties empiriques, ne sauraient lui être fournis par généralisation inductive à partir de l'expérience des sens. Certes, Leibniz ne nie pas que le dévoilement de connaissances rationnelles s'accompagne de perceptions sensibles. Un tel accompagnement de la sensibilité dans l'appréhension des concepts semble la règle pour les entendements finis.

> Je distingue, affirme Leibniz, […] entre les idées et les pensées. Car nous avons toujours toutes les idées pures ou distinctes indépendamment des sens, mais les pensées répondent toujours à quelque sensation (*NE*, 2.1.23)[32].

---

développent une perspective épistémologique originale : voir à ce sujet Duchesneau & Griard, 2006, p. 305-334.

29. *Lettre de Leibniz à Thomas Burnett*, 22 novembre/2 décembre 1695 [la première date est celle du calendrier julien encore alors en vigueur dans les États protestants ; la seconde, celle du calendrier grégorien], Leibniz, A I xii, p. 175.

30. Leibniz, 1990, p. 88. Nous transférons aux *Nouveaux Essais* de Leibniz le mode de référence numérique utilisé pour les livres, chapitres et articles de l'*Essay* de Locke.

31. Leibniz, A VI vi, p. 6.

32. Leibniz, 1990, p. 94.

S'inscrivant en continuité de la tradition platonicienne, Leibniz tient les idées primordiales qui conditionnent nos connaissances pour des possibles constituant le fondement de l'ordre intelligible et exprimant le contenu de l'entendement divin, tel qu'il se réalise dans, par et pour l'ensemble des substances créées. C'est dire que les notions complètes de substances individuelles ne sont que des combinaisons de telles idées primordiales et des idées qui en dérivent, assemblées sous la règle de raison suffisante ou de convenance représentant la compossibilité optimale. Mais les idées leibniziennes ne sauraient constituer de purs objets meublant le Ciel des intelligibles que l'âme redécouvrirait par les vertus de la réminiscence : elles possèdent une incarnation réelle, mais à titre de dispositions, de potentialités, de propensions cognitives au sein des esprits créés. Ce que Leibniz défend contre Locke, c'est la réalité, voire la nécessité d'un innéisme non de pures facultés comme aptitudes vides et abstraites, mais un innéisme de la puissance cognitive s'exprimant dans le dévoilement réflexif des principes et des contenus de connaissance qui en constituent à la fois l'essence active et l'objet actualisable. Cette puissance peut parvenir au stade de l'intuition intellectuelle et faire alors accéder les idées qui la constituent à une mise en forme démonstrative. Elle peut aussi se traduire par une intellection en quelque sorte embryonnaire, une forme d'« instinct de la raison » déterminant la formulation d'hypothèses ou de maximes qui visent à traduire, de façon plus ou moins approchée, l'ordre intelligible gouvernant les réalités contingentes. « Les pensées, affirme Leibniz, sont des actions, et les connaissances et les vérités en tant qu'elles sont en nous, quand même on n'y pense point, sont des habitudes ou des dispositions » (*NE*, 1.1.26)[33]. Ce qu'il convient alors de mettre en lumière, c'est le travail de l'esprit lui-même dans la réflexion. Ce travail ne s'arrête pas aux seules « idées [lockiennes] de réflexion » en tant qu'apparences immédiates à la conscience de soi, mais l'esprit analyse par un acte délibéré les pensées jusqu'à en saisir le fondement intelligible, il remonte par paliers des notions obscures aux notions claires, puis des notions confuses aux notions distinctes et il vise ultimement la compréhension adéquate et intuitive des notions premières indécomposables. Celles-ci fournissent à l'entendement les principes sur lesquels s'établissent les démonstrations nécessaires, principes qui garantissent également la subsomption inductive des vérités de fait. De façon très caractéristique, Leibniz fait alors valoir que ces vérités nécessaires ou de raison contiennent « la raison déterminante et le principe régulateur des existences mêmes ; et en un mot les lois de l'univers » (*NE*, 4.11.14)[34]. Il réitère du même souffle sa thèse de l'innéité des idées et

33. Leibniz, 1990, p. 68.
34. Leibniz, 1990, p. 353.

des vérités à nos entendements « comme des sources dont l'application et les occasions feront naître des énonciations actuelles » (*NE*, 4.11.14)[35].

Pour contrer la critique lockienne des idées innées, Leibniz fait valoir la structure démonstrative des mathématiques qui requiert un autre fondement que la seule dérivation à partir des connexions d'idées, objets d'instanciations empiriques. Il lie ce fondement, suivant l'analogie de la réminiscence platonicienne mise en scène dans le *Ménon*, à des principes simples reposant sur la lumière naturelle de la raison et que l'esprit possède par devers soi sous le mode de potentialité qu'une disposition réflexive et analytique peut actualiser en les révélant à l'aperception[36]. Mais, selon Leibniz, si l'expérience peut nous fournir un fil analytique pour guider les synthèses démonstratives, celles-ci s'auto-suffisent en termes de preuves reposant sur des combinatoires formelles de concepts et sur le recours aux symboles pour soutenir l'enchaînement de pensées aveugles. Le modèle des démonstrations mathématiques ne sert d'ailleurs pas seulement d'argument contre la dérivation empirique de toute connaissance, il apparaît susceptible de se généraliser par le biais de la caractéristique universelle que projette Leibniz. Cette caractéristique, sorte de langue permettant d'exprimer par des caractères – nombres ou figures – la composition de tout objet de pensée et de raisonner en appliquant le calcul à ces signes, rendrait possible l'analyse combinatoire de tous les concepts par la représentation symbolique de leurs éléments et de leurs relations constitutives : il s'agit alors de procédures rationnelles fondamentales applicables à tous les champs du savoir, y compris à la philosophie naturelle, qui pourrait désormais s'insérer sous le modèle d'une science démonstrative. La théorie de la connaissance éclairerait ainsi la façon dont la structure démonstrative des disciplines formelles s'appliquerait à une science de la nature échappant aux limitations de l'*experimental philosophy* et à son déficit de capacité explicative[37].

Certes, la position leibnizienne n'est pas adverse d'une certaine dose d'empirisme : après tout, les lois de la nature qui autorisent des prédictions rationnelles sur le cours des choses ne peuvent se concevoir que sur la base de concepts liés à l'appréhension sensible des contenus d'expérience, du moins pour les entendements finis que nous sommes. Mais Leibniz conteste que les inférences constitutives des énoncés de lois de la nature puissent se réduire à de simples consécutions empiriques, dûment prolongées par l'induction et l'analogie, ce qui en constituait le statut selon Locke. D'où tire-t-on en effet les preuves des vérités contingentes ? L'une des sources de ces preuves

35. Leibniz, 1990, p. 353.
36. Voir McRae, 1976, p. 69-125 ; Kulstad, 1991, p. 116-155.
37. Voir Duchesneau, 1993, p. 169-258.

tient indiscutablement à l'expérience, mais une autre tient à l'usage des vérités nécessaires mêmes pour analyser, autant que faire se peut, les notions générales que nous construisons sur une base inductive, et pour en démontrer les réquisits rationnels par représentation symbolique.

> Car la raison, affirme Leibniz, est seule capable d'établir des règles sûres et de suppléer à ce qui manque à celles qui ne l'étaient point, en y faisant des exceptions ; et de trouver enfin des liaisons certaines dans la force des consécutions nécessaires (*NE*, Préface)[38].

L'usage des vérités nécessaires se compose alors de deux volets : il s'agit d'une part de recourir à une transcription des notions empiriquement dérivées en ce que l'on pourrait tenir pour leurs analogues formels, en second lieu d'une application des processus d'inférence logique et mathématique aux vérités hypothétiquement nécessaires que l'on a posées comme expressives des régularités d'expérience. Mais là ne s'arrête sans doute pas, d'un point de vue leibnizien, l'exigence d'analyse et de fondement de l'explication causale en science, puisque l'exploration réflexive des potentialités conceptuelles représentant à l'esprit l'intelligibilité des choses doit nous permettre d'atteindre les raisons architectoniques de l'ordre naturel et de justifier ainsi l'application des vérités de raison à l'interprétation des phénomènes. Ce sont des modalités épistémologiques de ce type que l'on doit sans doute tenter de se représenter en poursuivant la piste ici esquissée.

En lieu et place de la dérivation empirique des idées, Leibniz promeut une analyse des concepts visant les conditions sur lesquelles se fonde leur intelligibilité[39]. Cette analyse est commandée par la typologie des idées qu'exposaient les *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (*Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées*) (1684)[40] et que reprend à peu de choses près la fin du Livre II des *Nouveaux Essais* (*NE*, 2.29 à 2.32)[41]. On y trouve les distinctions suivantes. Les notions se divisent d'abord en obscures et claires : une idée est obscure lorsqu'elle ne suffit pas à faire reconnaître la chose représentée. Par suite, une connaissance claire est suffisante à cette fin, mais elle est confuse si je ne puis énumérer les marques suffisantes pour distinguer son objet des autres, alors même que la chose représentée doit comporter de telles propriétés et les éléments requis pour que sa notion puisse s'analyser. Ainsi en est-il par exemple des perceptions de qualités et d'objets particuliers des sens. Les idées de telles qualités ne sauraient constituer d'ailleurs des notions primitives, comme le laissait entendre la termi-

38. Leibniz, 1990, p. 39.
39. Voir Belaval, 1962, p. 215-221, et Leduc, 2010.
40. Leibniz, 1966, p. 9-16.
41. Leibniz, 1990, p. 197-210.

nologie lockienne des idées soi-disant simples. Car ces idées ont des causes ou raisons déterminantes qui se trouvent impliquées dans leur contenu intelligible à titre de réquisits. Il faut surtout concevoir l'idée d'une qualité sensible comme le corrélat d'une action du sujet percevant, la grandeur intensive de l'action s'exprimant dans la « matière » de la qualité : d'où la multiplicité interne de la représentation dans l'unité de l'acte perceptif. Par contraste, à titre d'exemple d'une notion distincte, prenons celle que les essayeurs ont de l'or, « laquelle leur permet de distinguer l'or de tous les autres corps par des signes distinctifs et des moyens de contrôle suffisants »[42]. Leibniz donne comme exemples de notions distinctes celles des nombres, des grandeurs, des figures et des affections morales, que Locke caractérisait comme des idées complexes de modes. Ces idées sont au moins susceptibles de définitions nominales, énumérant des marques suffisantes pour la reconnaissance de leurs objets. Remarquons toutefois qu'il peut y avoir des notions distinctes indéfinissables : ce sont les notions primitives qui sont à elles-mêmes leurs propres marques et ne sauraient être comprises que par elles-mêmes. Ce sont les concepts les plus directement rattachables aux vérités éternelles et qui correspondent aux éléments d'intelligibilité constitutifs de l'entendement divin.

De façon générale, les notions distinctes se divisent suivant les lignes de clivage de l'inadéquat et de l'adéquat, du symbolique et de l'intuitif. À noter que les *Nouveaux Essais* établissent une équation entre le couple « adéquat/inadéquat » et le couple « complet/incomplet » que Leibniz retranscrit en « accompli/inaccompli » (*NE*, 2.31.1)[43]. Une notion composée est inadéquate, lorsque les notions simples qui la composent sont connues clairement et pourtant confusément – et telle est la limite de distinction des jugements d'expérience fondant la plupart des vérités de fait. Ainsi en est-il de la connaissance du poids spécifique, de la couleur, de la fusibilité, de la ductilité, de l'effet de l'acide sulfurique dans la notion de l'or. La notion est adéquate lorsque l'analyse en est menée jusqu'à son terme, à savoir lorsque toutes les composantes de la notion nous sont distinctement connues. L'exemple qui semble à Leibniz le plus proche de cette définition est celui des notions de nombre. Les nombres en effet s'engendrent sous le regard de l'esprit suivant des règles de combinaison que l'on parvient à déterminer : pensons ici, par exemple, à la série des nombres entiers ou fractionnaires de l'arithmétique et à leur règle de formation à partir du concept d'unité.

Suivant l'autre dichotomie, certaines idées distinctes, à défaut d'être intuitives, sont aveugles ou sourdes ou symboliques, ce qui signifie que

42. Leibniz, 1966, p. 10.
43. Leibniz, 1990, p. 206.

l'esprit y substitue des signes aux choses et que l'analyse peut en être prolongée, de façon définie ou indéfinie lorsqu'il s'agit de notions articulant des vérités nécessaires, de façon nécessairement indéfinie lorsqu'il s'agit de notions articulant des vérités contingentes. En guise d'illustration, Leibniz fait appel à la notion du chiliogone, à savoir d'un polygone comprenant mille côtés. Pour penser le chiliogone, je me sers des mots : côté, égalité, mille ou cube de dix, etc., c'est-à-dire de signes marquant les termes conceptuels de l'analyse et permettant la reconstitution de la notion distincte par une synthèse qui s'opère sur une série de signes. Pour les entendements finis que nous sommes, la plupart des représentations d'objets se réalisent sous le mode de synthèses sérielles reposant sur des analyses indéfinies que régissent conjointement le principe de continuité et celui de l'identité des indiscernables. Certes, « d'une notion distincte et primitive il n'y a pas d'autre connaissance possible que la connaissance intuitive »[44]. Concevoir l'ensemble du réel sous ce mode est l'apanage de l'entendement infini. Pour les entendements finis, le mode dominant de la connaissance reste celui de l'intellection par médiation symbolique, développant dans la durée des séquences de relations entre éléments conceptuels.

L'accomplissement de la connaissance distincte, l'atteinte de l'adéquation conceptuelle, va de pair avec la formulation de définitions réelles. Alors que la définition nominale ne fait que régir l'usage des termes en permettant la reconnaissance et la différenciation des objets correspondants, la définition réelle établit la possibilité de son objet en montrant que le concept considéré n'implique aucune contradiction latente. Les concepts des sciences formelles de type mathématique se rapprochent de ce statut. Reste toutefois que la possibilité de maintes notions nous est dévoilée par une autre voie, à savoir celle de l'expérience. Le concept de l'objet que nous découvrons ainsi existant *hic et nunc* peut être présumé réel, car toute réalité ne peut être conçue comme existante que si on la suppose constituée à partir d'une source d'intelligibilité : celle des possibles compossibles pour l'entendement infini auquel nous attribuons la détermination du monde des substances finies.

L'un des aspects les plus provocants de l'analyse lockienne des idées (*Essay*, 2.23)[45] concernait précisément la réduction de l'idée de substance à ne signifier que le substrat ou sujet inconnaissable d'une conjonction de propriétés sensibles et de pouvoirs délimitant telle ou telle réalité individuelle dans le champ de l'expérience actuelle : une telle conjonction de caractéristiques spécifiait en quelque sorte l'essence nominale des diverses

44. Leibniz, 1966, p. 11.
45. Locke, 2000, 459-491.

réalités phénoménales concernées, au-delà de laquelle l'identification de la substance ne renverrait qu'à une forme d'inconnue, sorte d'être de raison métaphysique. Or, Leibniz corrige la distinction des essences réelles et des essences nominales en les assimilant à deux modes distincts d'accès à l'essence vraie ou à la possibilité analytiquement fondée des choses : ces modes d'accès ou d'expression différents se ramènent aux définitions réelles et aux définitions nominales. La définition réelle fait voir la possibilité du défini, alors que la nominale se contente de nous fournir des marques caractéristiques permettant de reconnaître l'entité ainsi déterminée de façon suffisamment distincte pour la pratique : les marques dont il s'agit peuvent en effet provenir d'une analyse approfondie des données d'expérience qui atteste de la possibilité théorique, mais non explicitée, de la chose, puisque celle-ci existe. De ce point de vue, les déterminations nominales possèdent leurs réquisits formels dans les notions distinctes qui en fourniraient la raison suffisante. Parmi ces notions figure la notion abstraite de substance comme notion primordiale d'intelligibilité des individualités effectives.

> Je crois, soutenait Leibniz, qu'il y a quelque chose d'essentiel aux individus et plus qu'on ne pense. Il est essentiel aux substances d'agir, aux substances créées de pâtir, aux esprits de penser, aux corps d'avoir de l'étendue et du mouvement (*NE*, 3.6.1)[46].

Parce que notre connaissance est structurée selon des notions et des vérités de ce type et que celles-ci explicitent les fondements possibles de toute réalité, nous pouvons tenir les propositions de science et les définitions nominales qui s'y intègrent pour des vérités conditionnelles relatives aux essences réelles. Dans le fond, ce que Leibniz dénonce ainsi, c'est l'insuffisance de régression analytique dans la recherche de raisons suffisantes afin de rendre compte de l'ordre finalisé des phénomènes naturels. Tel est l'argument qui sous-tend la critique adressée à Locke concernant tous les aspects relatifs à l'analyse des substances à partir des propriétés sensibles : il conviendrait de s'employer à reconstituer un substrat d'intelligibilité derrière les seules apparences actuelles, plutôt que de proclamer de façon adventice la faillite de toute démarche visant un tel objectif.

Ce type distinctif d'approche, cette façon leibnizienne d'aborder les problèmes épistémologiques se marque dans le traitement que les *Nouveaux Essais* accordent à la question générale de la discrimination des espèces naturelles. Ainsi Leibniz affirme-t-il :

> […] quelques règlements que les hommes fassent pour leurs dénominations, et pour les droits attachés aux noms ; pourvu que leur règlement soit suivi ou

46. Leibniz, 1990, p. 237.

> lié et intelligible, il sera fondé en réalité, et ils ne sauront se figurer des espèces que la nature, qui comprend jusqu'aux possibilités, n'ait faites ou distinguées avant eux (*NE*, 3.6.13)[47].

Dans la détermination des espèces, le point de départ est nécessairement fourni par les observations de conjonctions récurrentes de propriétés, mais l'expérience permet de discriminer les propriétés stables, de même que de dissocier les propriétés que l'expérience initiale peut avoir confondues et qui indiquent plutôt l'appartenance à des espèces distinctes. En outre, les similarités ainsi identifiées et répertoriées pointent en direction d'une législation naturelle conforme aux exigences du mécanisme, puisqu'elles se révèlent conformes à des conjonctions de propriétés analysables *more geometrico*. La procédure inductive se compléterait en effet par une inférence menant à la meilleure explication suivant les degrés de vérisimilitude. Cette explication impliquerait le rattachement de telles conjonctions de propriétés objectivement fondées à des structures corporelles profondes que l'on pourrait se représenter sous la forme d'hypothèses aussi conformes que possible aux lois de la nature et aussi empiriquement confirmables que possible.

Leibniz se démarque en fait de la thèse lockienne concernant la formation des idées générales. Il considère les notions des réalités particulières que Locke tient pour concrètes comme des notions des plus basses espèces (*species infimæ*) dont l'analyse révèle qu'elles résultent d'une riche combinaison d'idées plus générales. Les noms propres qui les désignent dérivent d'ailleurs souvent d'appellations plus génériques (*NE*, 3.3.5)[48]. Quant aux circonstances particulières dont on détacherait le contenu général, il faut saisir qu'elles dérivent de la possibilité intrinsèque des choses et donc des notions complètes des individus concernés. Ces notions complètes se conçoivent à partir de la représentation optimale des possibles compossibles. Cette représentation en fournirait la définition réelle, fondement véritable des diverses définitions nominales que l'analyse classificatoire des données d'expérience permet d'engendrer. Certes, on peut éclairer une telle position épistémologique concernant la combinatoire des possibles et l'analyse des concepts en recourant à la métaphysique leibnizienne, indirectement évoquée dans les *Nouveaux Essais* : il s'agit alors de se représenter que, selon Leibniz, les notions complètes des individus possibles, comprenant ceux qui se trouvent réalisés et dont on peut de ce fait constater empiriquement l'existence, résultent de la combinaison hiérarchisée et intégrée de notions composées abstraites, elles-mêmes issues des notions premières et universelles qui figurent dans l'entendement divin.

47. Leibniz, 1990, p. 241.
48. Leibniz, 1990, p. 224.

Les simples leibniziens – les monades, substances simples dotées de perception et d'appétition, et les âmes – se trouvent individués par leurs qualités intrinsèques et transfèrent cette propriété identitaire aux corps organiques qu'ils intègrent sous leur loi. Ainsi en est-il, par exemple, de l'animal, dont la monade dominante intègre en une série substantielle les organisations successives de parties constituant le corps propre. Ces parties matérielles détiennent comme telles une certaine unité du fait de leur intégration à des monades subalternes, mais l'agrégat de substances que celles-ci composent avec leurs corps particuliers ne détient d'unité véritable que par son appartenance à l'animal, ou à un degré supérieur, à l'individualité humaine ; et la forme de cette individualité vivante et/ou apercevante provient des dispositions dynamiques de la monade dominante s'exprimant par la série des compositions organiques qui la représentent dans l'ordre des corps[49]. Dans cette perspective, l'expérience de la conscience de soi actuelle, seul référent de l'identité personnelle selon Locke, ne peut s'interpréter que comme un ordre de phénomènes plus ou moins partiel et fragmentaire, dont il s'agit de comprendre la relation fondatrice dans l'ordre plus profond des substances. Contre les arguments sceptiques de Locke, il s'agit de fournir des « marques » de l'identité personnelle permettant d'en reconstituer la loi de développement intrinsèque et d'en caractériser les modes d'expression. Ainsi peut-on et doit-on faire valoir le registre du discours rationnel suivant lequel le moi, réfléchissant sur ses états et ses actions, s'analyse en déterminations objectives : celles-ci, fondées sur la vérité primitive de fait que constitue le « je pense », sont alors susceptibles de formulations propositionnelles qui en explicitent les réquisits en termes de structure immanente de spontanéité et d'ordre. Ayant part aux vérités rationnelles, le sujet tend à les exprimer et à en être l'expression vécue dans tous ses actes, même si leur actualisation reste plus ou moins virtuelle suivant les circonstances où se déploient les individualités particulières. Mais d'autres registres conceptuels doivent être aussi évoqués afin de compléter cette mise en situation contextuelle de la conscience de soi phénoménale. Ainsi les caractéristiques et les dispositions du corps propre, les déterminations subconscientes de la pensée sous la forme des « petites perceptions » et les rapports interpersonnels reflétés par le témoignage d'autrui servent à lier cette conscience de soi à son immanence dans un vivant humain. L'analyse leibnizienne évite donc les pièges d'un idéalisme sceptique qui eût fait de ces manifestations autant de pures apparences perceptives, dénuées de fondement dans une puissance d'agir, certes finie, mais garante de réalités substantielles individuelles au fondement de l'ordre des phénomènes.

49. Voir Duchesneau, 1998, p. 334-372.

L'une des thèses fondamentales de l'*Essay* consistait à distinguer radicalement *knowledge* et *probability*. Les *Nouveaux Essais* contiennent sans doute la plupart des éléments de ce qui constituerait une théorie de la connaissance probable – la logique du probable que Leibniz appelait de ses vœux devant fournir un instrument privilégié d'analyse dans l'ordre des vérités contingentes. Se dissociant de la tradition issue des *Topiques* d'Aristote, Leibniz concentre son analyse sur la probabilité intrinsèque des propositions au point de faire figurer les données de probabilité extrinsèque liées aux facteurs contextuels de l'énonciation probable comme des éléments particuliers de probabilité intrinsèque. Il récuse toute solution de continuité, toute frontière tranchée, entre la sphère du savoir que dominerait la perception actuelle des relations d'idées, et le domaine indéfini de la probabilité où règnerait la simple présomption de telles connexions intelligibles, présomption justifiant des degrés subjectivement variables de croyance. La position leibnizienne consiste surtout à rattacher la probabilité intrinsèque à la « vérisimilitude » et à concevoir la similitude au vrai des relations pensées sur ce mode comme une expression objectivement graduée des vérités qui y correspondraient à un palier supérieur d'intelligibilité. De façon condensée, « j'aimerais mieux de soutenir, affirme Leibniz, [que la probabilité] est toujours fondée dans la vraisemblance ou dans la conformité avec la vérité » (*NE*, 4.15.1)[50]. Déterminer l'écart des propositions vraisemblables par rapport aux raisons démonstratives permettrait d'en viser l'atténuation et donc la transformation potentielle de la semblance du vrai, la vérisimilitude, en vérité. Or, la conformité au vrai est conformité analysée par rapport à la nature même des choses ; elle doit pouvoir être dérivée de celle-ci. Même si cet aspect du fondement des probabilités n'est que suggéré dans les *Nouveaux Essais*, il n'est sans doute pas interdit de concevoir les analyses alors applicables aux données disponibles comme autant de constructions symboliques. Celles-ci évoqueraient les réquisits possibles de l'ensemble des données à expliquer et permettraient de signifier un ordre des réalités naturelles apte à traduire sur le mode de la vraisemblance la raison suffisante des faits objets de jugement. Il n'est pas sans intérêt que Leibniz annexe les motifs de probabilité extrinsèque qui tiennent aux témoignages des personnes, aux raisons de probabilité intrinsèque qui tiennent à la nature même des choses. Cette probabilité intrinsèque s'exprime dans et par la « liaison des phénomènes », à laquelle il convient d'annexer « l'expérience des différents hommes qui sont eux-mêmes les uns aux autres des phénomènes très importants sur cet article » (*NE*, 4.2.14)[51]. Or, les connexions vraisemblables

50. Duchesneau, 1998, p. 362.
51. Leibniz, 1990, p. 295.

qui s'offrent alors à l'esprit s'inscrivent dans un rapport à la science démonstrative qu'il s'agit d'établir en se procurant « une balance nécessaire pour peser les apparences » (*NE*, 4.16.9)[52]. Cela ne saurait se faire que par recours à des modèles d'intelligibilité explicitant la rationalité en quelque sorte implicite des réalités contingentes perçues en raisons probables subjectivement reconnues comme des motifs de crédibilité.

La critique des hypothèses, leur éviction du domaine de la science (*knowledge*) et leur rôle mineur dans la constitution du savoir probable (*probability*) illustraient de façon centrale la conception empiriste de la méthode selon la *Royal Society*, à laquelle Locke rattachait la constitution de l'*experimental philosophy*, ainsi que le projet même de l'*Essay*. Leibniz s'inscrit en faux contre cette relégation des hypothèses de philosophie naturelle hors du champ de la science démonstrative, tout comme il rejette l'idée que les archétypes de la science réduite aux disciplines formelles puissent être forgés arbitrairement par l'esprit, plutôt que de correspondre à l'ordre même des choses reflété dans et par les notions distinctes auxquelles nous pouvons parvenir. Leibniz soutient une position diamétralement opposée à celle de Locke sur le recours aux hypothèses dans la recherche d'explications portant sur les phénomènes bien fondés : il suggère entre autres que la méthode des hypothèses, adéquatement pratiquée, constitue sans doute l'instrument par excellence d'extension du savoir rationnel dans l'analyse des phénomènes et qu'elle permet de rattacher la détermination du probable à un processus visant la certitude démonstrative, puisque la vraisemblance que proposent les énoncés exprime un rapport au vrai susceptible d'approfondissement. Ce faisant, Leibniz visait, semble-t-il, un triple objectif : 1) déceler, par delà la critique de la position de Locke, les insuffisances de la méthodologie empiriste en philosophie naturelle à laquelle se rattachait la science newtonienne ; 2) intégrer à sa propre conception de la science, en les resituant dans une structure argumentative unitaire, les éléments principaux de la démarche de l'*experimental philosophy* ; 3) assurer le recours aux principes architectoniques et aux vérités de raison dans la constitution d'un savoir portant sur l'ordre et le fondement des phénomènes. Le contexte même des *Nouveaux Essais* incite Leibniz à accorder une telle généralité à la méthode des hypothèses. Ainsi peut-on, à partir du texte, se représenter plusieurs strates argumentatives dont la combinaison explicite la conception leibnizienne de l'hypothèse. Une première strate décrit « la certitude expérimentale ou de fait » (*NE*, 4.6.8)[53] qui s'attache à l'observation de liaisons constantes dans les phénomènes. Or, il s'agit pour Leibniz de concevoir la méthode permettant

52. Leibniz, 1990, p. 368.
53. Leibniz, 1990, p. 319.

de rejoindre les raisons démonstratives de l'état de choses constaté. D'où – seconde strate – la transcription des connexions empiriques en relations analytiquement intelligibles par le moyen de modèles géométriques ou mécaniques correspondant aux propriétés et aux relations observées. La strate suivante consiste à recourir à l'ordre des vérités de raison pour analyser les propositions exprimant les connexions empiriques. Celles-ci peuvent avoir été géométriquement transcrites, ou encore ne pas l'avoir été, mais constituer des connexions empiriques à ce point corroborées qu'il est possible que les propositions qui les expriment forment des jugements aussi conformes que possible à la raison, donc au fondement rationnel des choses. La quatrième strate postule que l'on peut d'hypothèses ainsi formulées inférer légitimement des conséquences par lesquelles se dévoilent des raisons suffisantes dépassant les constats empiriques de départ. Certes, le retour démonstratif de la synthèse pour vérifier l'analyse n'est guère possible dans ce cas de figure, faute de pouvoir réduire le cheminement de l'inférence à une chaîne de définitions reliées par l'identité. Mais le succès pragmatique de l'hypothèse dont la portée explicative s'étend à de nouveaux phénomènes permet d'en assimiler la vraisemblance croissante à une approximation de la vérité fondée dans l'ordre des choses[54]. Or – ultime strate – il est possible, dans une perspective leibnizienne, de fournir une forme de justification épistémologique de ce critère pragmatique de la vérité en rattachant les vérités conditionnelles en lesquelles se traduit l'hypothèse aux vérités nécessaires qui « contiennent la raison déterminante et le principe régulateur des existences mêmes et, en un mot, les lois de la nature » (*NE*, 4.11.14)[55]. Il s'agit dès lors de fonder ou d'étayer l'hypothèse sur un système cohérent de vérités conditionnelles, c'est-à-dire sur un ensemble de définitions estimées réelles ou quasi réelles. C'est précisément à ce modèle de l'hypothèse caractérisée par l'intégration de principes architectoniques et de notions conditionnellement nécessaires que la science leibnizienne semble se conformer, notamment lors de l'établissement de la dynamique comme science de la puissance et de l'action à compter de la *Dynamica de potentia* (1689-1690)[56].

3. Conclusion

Il s'agissait pour nous de dresser le profil philosophique de ce Leibniz, philosophe de l'entendement humain déployant les ressorts de sa pensée pour les contraster à la philosophie de Locke. Or, Locke, dans l'*Essay*, déplaçait

54. Voir Duchesneau & Griard, 2006, p. 113-127.
55. Leibniz, 1990, p. 353.
56. Voir Duchesneau, 1994, p. 263-340.

l'interrogation philosophique des réalités à connaître vers l'inventaire des pouvoirs de connaissance dont l'entendement peut se prévaloir et il rattachait cet inventaire à la description du mode de formation des idées dans l'esprit et à la détermination des limites du savoir certain pouvant en résulter. Locke entendait soutenir l'œuvre de science en cours d'élaboration sous des *master-builders*, tels Boyle, Sydenham, Huygens et Newton, en s'assignant la tâche subalterne de déblayer le terrain d'obstacles conceptuels et linguistiques (*Essay*, Epistle to the Reader)[57] : ceux-ci proviendraient pour la plupart des doctrines métaphysiques qui contraindraient, voire pervertiraient le développement des connaissances d'expérience, seule source de savoir véritable. Leibniz, comme il en témoignait auprès de Burnett, assimile les préoccupations épistémologiques de Locke dans l'*Essay* à des questions méthodologiques fondamentales[58]. Ainsi reproche-t-il à la science de Newton, comme à celle de Boyle, la faiblesse de ses justifications théoriques, voire les paradoxes conceptuels qu'elle fait surgir lorsqu'il s'agit de la juger en remontant aux principes rationnels de toute philosophie de la nature (*NE*, Préface)[59]. Non certes que Leibniz récuse les mérites d'une méthode « historique » dans l'analyse des phénomènes, mais l'*historical plain method* ne saurait suffire à son objet qui est de retracer les raisons déterminantes menant aux fondements rationnels à l'arrière-plan des apparences sensibles décrites et classées. Leibniz s'oppose à une démarche pratique qui court-circuite la nécessité de fonder la connaissance en théorie. N'a-t-il pas lui-même, sur une très grande diversité de sujets et dans nombre de domaines du savoir, entrepris de joindre théorie et pratique (suivant la devise *Theoria cum praxi*) ? Or, pour Leibniz confronté à l'agnosticisme lockien à l'égard des principes, qu'il s'agisse de métaphysique, de philosophie naturelle ou de philosophie morale, l'enjeu devient la théorie de la connaissance et l'obligation de la repenser dans ses fondements et dans son rapport aux divers ordres de vérité. Cette tâche qui s'offrait à Leibniz est d'autant plus ardue que le plan de développement de l'*Essay* qui dicte celui des *Nouveaux Essais* était profondément étranger aux modèles de démonstration auxquels Leibniz tentait habituellement de conformer ses exposés philosophiques.

Pour avoir redessiné ces quelques lignes de perspectives sur la pensée qui s'exprime à travers le dialogue de Philalèthe et de Théophile, il nous reste la conviction que les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* exposent un profil original de la philosophie leibnizienne. À travers la critique des

57. Locke, 2000, p. 9-10.

58. *Lettre de Leibniz à Thomas Burnett*, 22 novembre/2 décembre 1695, Leibniz, A I xii, p. 175.

59. Leibniz, 1990, p. 46-47.

thèses de Locke, c'est à une réforme de la théorie de la vérité que Leibniz se consacre comme exigence méthodologique incontournable pour l'établissement des sciences formelles, pour l'avancement de la philosophie naturelle, comme pour l'approfondissement des principes de la métaphysique et de la philosophie morale. Là où Locke semblait se contenter d'une intelligibilité tronquée de l'ordre naturel, Leibniz souscrit au postulat d'une intégrale intelligibilité de celui-ci et à la nécessité de retracer les fondements rationnels sur lesquels étayer tant la théorie que la pratique. Dans cette perspective, l'on peut se remémorer les propos du philosophe de Hanovre dans la première pièce préparatoire des *Nouveaux essais* :

> […] j'ai fort médité moi-même sur ce qui regarde les fondements de nos connaissances. […] De toutes les recherches il n'y a point de plus importante, puisque c'est la clef de toutes les autres (*Quelques remarques sur le livre de Mons. Lock intitulé Essay of Understanding*)[60].

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Leibniz, G. W. *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin, Akademie Verlag, multiples volumes parus depuis 1921 (Abrév. A : A VI vi, suivi de l'indication de la page, signifie VI^e^ série, vi^e^ volume, page…).

Leibniz, G. W. [1966], *Opuscules philosophiques choisis*, Paris, Vrin, 1966.

Leibniz, G. W. [1990], *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Paris, GF-Flammarion (édition d'usage courant en français).

Locke, J. [1975], *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. by P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press (édition critique et d'usage courant en anglais).

Locke, J. [1989], *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Paris, Vrin, 1989 (reproduction de la première traduction en français de l'*Essay*, réalisée par Pierre Coste en 1700 et ayant servi de base à la rédaction des *Nouveaux Essais* de Leibniz.

Locke, J. [2000] [2001] [2002], *Essai sur l'entendement humain*, trad. J.-M. Vienne, Paris, Vrin, 2000 (Livre I et II), 2001 (Livre III), 2002 (Livre IV) (nouvelle traduction)

Autres travaux cités

Alexander, P. [1985], *Ideas, Qualities and Corpuscles. Locke and Boyle on the External World*, Cambridge, Cambridge University Press.

Anstey, P. R. [2011], *John Locke and Natural Philosophy*, New York, Oxford University Press.

Ayers, M. [1991], *Locke. Epistemology and Ontology*, Londres & New York, Routledge.

Belaval, Y. [1962], *Leibniz. Initiation à sa philosophie*, Paris, Vrin.

Duchesneau, F. [1973], *L'Empirisme de Locke,* La Haye, Martinus Nijhoff.

60. Leibniz, A VI vi, p. 4.

DUCHESNEAU, F. [1988], « Locke et les constructions théoriques en science », *Revue internationale de philosophie*, n° 165, 42, p. 173-191.

DUCHESNEAU, F. [1993], *Leibniz et la méthode de la science*, Paris, Presses Universitaires de France.

DUCHESNEAU, F. [1994], *La Dynamique de Leibniz*, Paris, Vrin.

DUCHESNEAU, F. [1998], *Les Modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Paris, Vrin.

DUCHESNEAU, F. & GRIARD, J. (dir.) [2006], *Leibniz selon les Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Paris, Vrin ; Montréal, Bellarmin.

HALL, M. B. [1965], *Robert Boyle on Natural Philosophy,* Bloomington, Indiana University Press.

HESSE, M. B. [1967], « Hooke's Philosophical Algebra », *Isis,* 67, p. 67-83.

JOLLEY, N. [1984], *Leibniz and Locke. A Study of the New Essays on Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press.

KULSTAD, M. [1991], *Leibniz on Perception, Apperception, Consciousness, and Reflection*, München, Philosophia Verlag.

LEDUC, C. [2010], *Substance, individu et connaissance chez Leibniz*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal ; Paris, Vrin.

MCRAE, R. [1976], *Leibniz. Perception, Apperception, and Thought*, Toronto, University of Toronto Press.

PARMENTIER, M. [1999], *Introduction à l'Essai sur l'entendement humain de Locke*, Paris, Presses Universitaires de France.

SARGENT, R.-M. [1995], *The Diffident Naturalist. Robert Boyle and the Philosophy of Experiment*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

YOLTON, J. W. [1970], *Locke and the Compass of Human Understanding*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

7 Le tournant humien

Dario Perinetti

L'histoire des théories de la connaissance assigne une place de choix au philosophe écossais David Hume (1711-1776) au point où il est devenu un lieu commun de dire que la théorie de la connaissance connaît un « avant » et un « après » Hume. L'auteur du *Traité de la nature humaine* (1739-40) et de l'*Enquête sur l'entendement humain* (première édition 1748)[1] aurait été le premier à dénoncer les prétentions de la métaphysique à pouvoir connaître des entités qui échappent à toute expérience possible. Les substances, les « pouvoirs causaux », les causes finales, le sujet comme substance pensante, le temps, l'espace, bref, la plupart des objets traditionnels de l'enquête philosophique deviennent tour à tour les victimes de la critique implacable de Hume. Tant et si bien que, suite à ce rappel brutal à en revenir aux sources empiriques de toute connaissance, on en vient à se demander si la philosophie comme métaphysique est toujours possible. C'est, du moins, la question

1. Les références au *Traité de la nature humaine* seront indiquées de la manière suivante, *T* 1.2.3.4 ; liv. I, p. 123, et renvoient, dans l'ordre, au livre, à la partie, à la section et au numéro du paragraphe de l'édition critique anglaise de David et Mary Norton (Hume, 2006) et, finalement au numéro de livre et page de la traduction française (Hume, 1995). Les références à l'*Enquête sur l'entendement humain* seront indiquées de la manière suivante, *EEH*, 1.2, p. 123, et renvoient, dans l'ordre, à la section et au numéro de paragraphe de l'édition critique anglaise de Tom Beauchamp (Hume, 2000b) ainsi qu'au numéro de page de la traduction française (Hume, 2004). Les références à l'*Abrégé du Traité de la nature humaine* (1740) seront indiquées de la manière suivante, *Abs* 1, *Abrégé* p. 12 et renvoient, dans l'ordre, au numéro de paragraphe de l'édition critique anglaise (contenue dans Hume, 2006) et au numéro de page de la traduction française (Hume, 1971). Les références à la *Lettre d'un gentilhomme à son ami d'Édimbourg* (1745) seront indiquées *LG* 1, et renvoient au numéro de paragraphe de l'édition critique anglaise contenue dans Hume, 2007 et pourront être facilement repérées dans la traduction française citée dans la bibliographie (Hume, 1977). Les essais de Hume seront cités de la manière suivante, « Of the Study of History » *E,* p. 123 et renvoient au tire de l'essai et au numéro de page de l'édition anglaise des essais (Hume, 1987).

que se posera Kant, après avoir été « réveillé de son sommeil dogmatique » par David Hume[2]. Mais, vu sous cet angle, le tournant humien se trouve réduit à n'être qu'un coup de barre sceptique dont la fonction serait essentiellement négative : le « bon David », comme les Français aimaient l'appeler au XVIII^e siècle, nous aurait appris ce qu'on ne peut pas connaître sans nous léguer par la suite un projet viable pour l'activité philosophique.

L'image de destructeur de la métaphysique a été forgée de toutes pièces par les adversaires écossais de Hume comme Thomas Reid (1710-1796) et James Beattie (1735-1803) et renforcée par le récit que Kant a fait de la genèse de son propre projet critique comme une solution au « problème de Hume ». Hume, cependant, voyait son projet d'un tout autre œil[3]. En 1734, cinq ans avant la publication du *Traité,* et alors qu'il en est aux premiers balbutiements de son projet philosophique, Hume soutient qu'après avoir examiné les « querelles sans fin » des philosophes et des critiques, il a éprouvé un fort désir de chercher « un nouveau médium pour l'établissement de la vérité » et, dans cet élan et après beaucoup d'étude, « une nouvelle scène de la pensée » s'est ouverte à lui[4]. Cette « nouvelle scène » de la pensée conduit Hume au projet, annoncé dans l'introduction au *Traité*, celui d'une « science de la nature humaine » qui se veut – comme l'indique le sous-titre du *Traité* – une tentative « d'introduire la méthode expérimentale de raisonnement » dans le domaine des sciences « morales »[5]. Ce projet, comme Hume le souligne dans l'abrégé qu'il a fait de son propre livre, cherche à produire une « anatomie » de la nature humaine « qui ne tirerait aucune conclusion qui ne serait autorisée par l'expérience » et qui constituerait un « système des sciences » (*Abs*. 2-3 ; *Abrégé*, p. 39-41).

Sans déroger à l'idée que la critique humienne a porté un coup fatal à la métaphysique rationaliste, la tâche s'impose néanmoins de saisir le « tournant » humien dans les termes où Hume l'entendait. Dans ce dessein, il faut surtout comprendre que le projet d'une science de la nature humaine

---

2. Kant, *AK,* IV, p. 260 ; traduction française : Kant, 2001, p. 18. Sur le « réveil » de Kant et, en général, sur la relation entre la philosophie de Hume et celle de Kant voir Gawlick et Kreimendahl, 1987 ; Kuehn, 1983 ; Guyer, 2008 ; Malherbe, 1980 et 1994.

3. Kant avait toutefois bien vu que le projet de Hume, tout en demeurant, à ses yeux, « destructeur » (*zerstörend*) se voulait cependant une métaphysique : « […] Hume appelait métaphysique, précisément cette philosophie destructrice [*diese zerstörende Philosohipe*] elle-même et lui accordait une éminente valeur ». Kant, *AK* IV, p. 258, note ; Kant, 2001, p. 16, trad. légèrement modifiée.

4. Lettre écrite en mars ou avril 1734 à un docteur, probablement George Cheyne ou John Arbuthnot. Greig, 1932, p. 12-18 ; voir également Wright, 2003.

5. Pour un récit de la genèse du projet philosophique exprimé dans le *Traité* voir Stewart, 2005 et la magnifique étude historique de David et Mary Norton, « Historical Account of *A Treatise of Human Nature* from its Begnnings to the Time of Hume's Death » dans le volume 2 de Hume, 2006.

cherchant à s'ancrer dans l'expérience plutôt que dans des raisonnements *a priori* est une tentative *positive* de donner une solution au problème de la connaissance.

Les textes les plus importants – mais certainement pas les seuls – pour une compréhension de la théorie humienne de la connaissance sont le *Traité de la nature humaine* et l'*Enquête sur l'entendement humain*.

Les éléments du monde de l'esprit

Hume s'accorde avec plusieurs penseurs postcartésiens pour dire que les actes de l'esprit qui interviennent dans la connaissance ne portent sur des objets extérieurs au sujet connaissant que de manière indirecte. La connaissance ne peut s'exercer directement que sur des objets étant « présents à l'esprit ». Descartes l'affirmait déjà : « Je ne puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors moi que par l'entremise des idées que j'en ai eues en moi »[6]. La raison en est, comme l'affirmera Malebranche, que

> nous n'apercevons point les objets qui sont hors de nous par eux-mêmes. Nous voyons le Soleil, les étoiles, et une infinité d'objets hors de nous ; et il n'est pas vraisemblable que l'âme sorte du corps, et qu'elle aille, pour ainsi dire, se promener dans les cieux, pour y contempler tous ces objets.

Hume se fait l'écho de cette pensée en soutenant que :

> [P]uisque rien n'est jamais présent à l'esprit que des perceptions, et puisque toutes les idées proviennent de quelque chose qui a été précédemment présent à l'esprit, il s'ensuit qu'il nous est impossible ne serait-ce que de concevoir ou de former une idée d'une chose spécifiquement différente des idées ou des impressions. Fixons notre attention hors de nous-mêmes autant que possible ; hasardons notre imagination dans les cieux, ou jusqu'aux limites ultimes de l'univers : en réalité nous n'avançons pas d'un degré au-delà de nous-mêmes et ne pouvons concevoir aucune sorte d'existence hormis les perceptions qui sont apparues dans ces étroites limites. C'est l'univers de l'imagination et nous n'avons d'autres idées que celles qui y sont produites (*T* 1.2.6.8 ; liv. I, p. 124)[7].

---

6. Lettre à Gibieuf (19 janvier 1642), dans Descartes, 1996 (AT) vol. III, p. 374.

7. La même idée est reprise dans l'*Enquête sur l'entendement humain* : « […] rien ne peut jamais être présent à l'esprit qu'une image ou une perception et que les sens ne sont que les canaux par lesquels passent ces images, sans pouvoir produire un commerce immédiat entre l'esprit et l'objet. La table que nous voyons semble diminuer à mesure que nous nous en éloignons ; mais la table réelle, qui existe indépendamment de nous, ne souffre aucun changement ; ce n'état donc que son image qui était présente à l'esprit » (*EEH*, 12.9, p.175). Sur l'importance de ce problème pour les théories de la connaissance de la période allant de Descartes à Thomas Reid, voir Yolton, 1984.

Pour cette raison, toute tentative de comprendre l'épistémologie humienne doit débuter par une explication de ce qui est immédiatement « présent à l'esprit », c'est-à-dire de ce sur quoi les actes de connaissance portent *directement*. Hume donne le nom générique de « perception » à tout ce qui est susceptible de solliciter l'attention directe de l'esprit pour ensuite distinguer entre deux types de perceptions : les *impressions* et les *idées*. Dans le *Traité*, Hume soutient que la différence entre ces deux types de perception « consiste dans le degré de force et de vivacité avec lequel elles frappent l'esprit et se frayent un chemin dans notre pensée ou notre conscience » (*T* 1.1.1.1 ; liv. I, p. 41) et que les *impressions* sont les perceptions qui frappent l'esprit avec plus de force alors que les *idées* seraient les « images affaiblies » de ces impressions telles qu'elles se manifestent dans nos pensées et dans nos raisonnements. Aussi bien dans le *Traité* que dans l'*Enquête sur l'entendement humain,* Hume déclare que la distinction savante entre impressions et idées se saisit mieux en faisant appel à notre compréhension intuitive de la distinction entre sentir et penser (*T* 1.1.1.1 ; liv. I, p. 41 et *EEH*, 2.2-3, p. 49-50).

La classe des impressions comprend « les sensations, les passions et les émotions » et la classe des idées comprend les « copies » affaiblies de ces mêmes impressions, copies que l'on retrouve, selon Hume, dans nos pensées et nos raisonnements. Hume insiste, cependant, sur le fait qu'il ne s'agit là que d'une distinction de degré de vivacité et non de nature, comme le prouve le fait que, dans certaines occasions, nos idées peuvent acquérir une vivacité telle que nous sommes amenés à les confondre avec des impressions. Cela arrive dans les rêves ou chez les gens atteints de maladies mentales, d'états fébriles ou de « quelque émotion violente de l'âme » (*T* 1.1.1.1 ; liv. I, p. 41). Les *impressions* sont ou bien inanalysables**,** et alors elles sont dites *simples,* ou bien décomposables en impressions simples, auquel cas, elles sont des impressions *complexes*. Ainsi, l'impression complexe d'une fleur se laisse décomposer en impressions simples : son parfum, sa texture ou sa couleur. Les *idées* sont aussi, et pour les mêmes raisons, ou bien *simples* ou bien *complexes*.

La relation entre impressions et idées est également l'occasion pour Hume d'établir le « premier principe dans la science de la nature humaine » et qui détermine que, « *à leur première apparition, toutes nos idées simples dérivent d'impressions simples qui leur correspondent et qu'elles représentent exactement* » (*T* 1.1.1.7 ; liv. I, p. 44). Ce principe, selon lequel les idées simples sont des « copies » des impressions simples, connaît, toutefois, deux limitations importantes. D'abord, il établit seulement l'existence d'une relation causale entre *impressions simples* et *idées simples*. L'existence d'idées complexes ne dérivant pas d'une impression complexe correspondante montre que le domaine d'application du « premier principe » ne peut pas être étendu

aux perceptions complexes. Hume donne en exemple l'idée de la ville de Paris (*T* 1.1.1.4 ; liv. I, p. 43) qui est une idée complexe qui se laisse décomposer en idées plus simples comme celle d'une rue ou d'un carrefour. Or l'idée de la ville de Paris ne saurait être la copie d'une impression complexe, puisqu'on ne peut pas – du moins ne pouvait-on pas avant l'invention de la photographie satellitaire – avoir *une* impression de Paris, c'est-à-dire une impression globale de cette ville, comme on pourrait avoir une impression globale d'un timbre postal.

La deuxième limitation du « premier principe » résulte d'une expérience de pensée à laquelle Hume nous convie. Hume soutient que si l'on admet que nos idées de couleurs sont des idées simples copiées d'impressions simples correspondantes, alors l'adoption du « premier principe » entraîne comme conséquence que notre idée d'une nuance particulière d'une couleur doit également être la copie d'une impression simple correspondante. Il nous invite par la suite à imaginer une situation où une personne aurait eu, pendant trente ans, des impressions de toutes les nuances de la gamme de bleu à l'exception d'une seule. Bien que Hume ne le fasse pas, il faudrait également ajouter que cette nuance non observée ne doit pas se situer aux extrêmes de la gamme. Hume affirme alors que, si l'on présentait à cette personne toutes les nuances de bleu dans un ordre qui va de la tonalité la plus foncée à la plus claire, mais qu'on omettait d'y inclure la nuance dont cette personne n'a aucune expérience préalable, la personne serait néanmoins capable d'y percevoir la discontinuité et de suppléer par son imagination l'idée de cette nuance particulière qui manque à la gamme. Cette expérience, nous dit Hume, « peut servir de preuve que les idées simples ne proviennent pas toujours des impressions correspondantes » (*T* 1.1.1.10 ; liv. I, p. 46 ; voir aussi *EEH* 2.8, p. 52). Hume a cependant tôt fait de signaler que cette exception à son « premier principe » est un cas « si particulier et si singulier qu'il ne vaut pas vraiment la peine qu'on le remarque et qu'il ne mérite pas que, pour lui seul, nous changions notre maxime générale » (*T* 1.1.1.10 ; liv. I, p. 46). La légèreté avec laquelle Hume traite ce contre-exemple peut surprendre car, à bien y penser, il ne s'agit pas d'un cas aussi singulier qu'il semble le croire. On peut en effet concevoir que plusieurs, sinon la plupart, de nos sensations simples se trouvent dans une situation analogue à celle des couleurs, c'est-à-dire que la plupart de nos sensations simples peuvent être conçues comme les degrés d'un continuum. On n'a qu'à penser aux notes musicales pour trouver un autre exemple courant d'impression simple qui pourrait donner lieu à une expérience de pensée analogue à celle de la nuance manquante de bleu.

Au XX^e^ siècle, des empiristes logiques comme Ayer ont cru voir dans le « premier principe » de Hume le fondement d'une théorie empiriste de la signification énonçant qu'une idée n'est douée de signification que si l'on

peut retracer son origine dans une impression sensible[8]. Si telle était l'intention humienne, il serait alors légitime de se demander si la multiplication de contre-exemples au « premier principe » ne compromet pas la totalité de l'entreprise humienne, tout comme on aurait le droit de s'étonner de la nonchalance avec laquelle Hume traite des cas problématiques qui, comme celui de la nuance manquante de bleu, menacent le « premier principe » de sa science de la nature humaine. Or, si Hume a été le premier à souligner les limites du principe, c'est parce qu'il n'entendait pas qu'on le comprenne de manière stricte. Si le principe énonçait une loi empirique, la multiplication d'objections analogues à celle de la nuance manquante de bleu aurait comme résultat l'invalidation du principe. Par contre, si on interprète le « premier principe » **c**omme un *principe d'intelligibilité* relativement à la relation entre sensibilité et pensée, on peut mieux comprendre pourquoi Hume croyait qu'on ne doit pas se soucier outre mesure de ce genre de contre-exemple. Compris comme *principe d'intelligibilité*, le principe énonce que, même si nos idées ne dérivent pas toujours d'une impression correspondante, *globalement* on ne peut pas accepter que nos idées n'aient aucune relation causale avec nos sensations. Autrement dit, on peut *localement* accepter que notre idée d'une couleur ou d'une note musicale ait une origine autre qu'une impression sensible – par exemple qu'elle provienne de notre imagination –, mais on ne peut pas accepter que, *globalement,* toutes nos idées de couleur ou de son n'aient aucun rapport causal avec notre expérience sensible. Le principe de la copie établirait donc que, *globalement*, notre pensée ne saurait se concevoir comme dissociée de notre sensibilité sans pour autant tenter de déterminer que cette relation à la sensibilité doit toujours pouvoir être repérée *localement*, c'est-à-dire, sans demander qu'il y ait toujours une correspondance terme à terme entre sensibilité et pensée. Le « premier principe » nous engage donc à rejeter un dualisme de type cartésien qui voudrait que les événements de notre sensibilité soient logiquement indépendants des événements de notre pensée sans pour autant nous commettre à une théorie représentationaliste des idées qui exigerait que l'on puisse ramener chaque idée à son origine dans la sensibilité[9].

Ce premier moment taxinomique de l'entreprise humienne – la distinction entre *impressions* et *idées* et l'établissement du « premier principe » – revêt une grande importance, car il fournit l'occasion à Hume de marquer ses distances par rapport aux théories des idées se situant dans le sillon

8. Voir par exemple Ayer, 1946.

9. Pour une discussion détaillée des difficultés d'interprétation que le principe de la copie pose, voir Garrett, 1997, chapitre 2. Sur la question du représentationalisme de Hume je m'inscris cependant en faux contre la position de Garrett (dans Garrett, 2006) qui soutient que Hume a une théorie représentationaliste des idées.

cartésien. En soutenant que la différence entre impressions et idées est une différence de degré de vivacité et non une différence de nature et en soulignant que cette distinction exprime la différence entre sentir et penser, Hume rompt avec le dualisme cartésien entre les perceptions de l'intellect – les idées – et les perceptions du corps – les passions et les sensations. Le monde de l'esprit serait d'un seul type d'élément – les perceptions – se manifestant avec des degrés différents de vivacité. Mais, en même temps, Hume s'éloigne de la position de Locke, en soutenant que notre esprit possède la capacité de former des idées pour lesquelles aucun corrélat sensible ne peut être trouvé.

Le fait que sa théorie des perceptions permette d'éviter à la fois l'intellectualisme cartésien et le réductionnisme empiriste de Locke donne à la théorie humienne un avantage considérable puisqu'elle permet d'éviter les écueils propres au débat moderne sur l'innéisme, c'est-à-dire sur la question de savoir si toutes nos idées – ou, du moins, un certain groupe privilégié – sont acquises ou innées. Le « premier principe » lui permet de confirmer le vieux dicton qui veut que rien ne soit dans l'intellect qui n'ait été au préalable dans les sens, endossant ainsi la thèse « empiriste » (voir *T* 1.1.1.12 ; liv. I, p. 47). Mais, dans la mesure où le principe rend aussi compte de la possibilité d'avoir des idées, même des idées sensibles, qui n'aient pas de corrélat direct dans l'expérience – par exemple, la nuance manquante de bleu –, il permet d'expliquer que nous possédions des idées aussi fondamentales pour notre expérience que les idées d'espace, de temps, de nécessité causale et d'identité personnelle pour lesquelles aucun corrélat direct dans l'expérience ne saurait être trouvé. En soutenant que l'expérience précède la pensée de manière globale, mais que, dans des instances particulières, on ne peut pas toujours établir une correspondance terme à terme entre des idées et des impressions, Hume dissout la tension qui est à l'origine de la dispute sur l'innéisme.

Connaissance et certitude

Pour Hume, la connaissance est toujours le produit d'une relation entre *perceptions*. Il serait en effet étrange de dire que nous connaissons l'idée « Terre » ou que nous connaissons l'idée du chiffre 2. Mais les relations que ces idées sont susceptibles d'entretenir avec d'autres idées peuvent, dans certains cas, exprimer des connaissances. Des jugements tels que « la Terre est ronde », « la Terre est au centre de l'univers », « 2+8=11 » ou « 2+5=7 » expriment tous des relations entre des idées, mais seulement deux de ces jugements expriment des connaissances.

La notion clé pour comprendre en quoi une connaissance se distingue de toute autre relation d'idées est celle de *certitude*. Ceci peut paraître

étrange à un lecteur contemporain pour qui la certitude désigne un état psychologique caractérisé par l'absence de doute. L'étrangeté provient du fait qu'on peut très bien imaginer des situations où il y a absence de doute sans qu'il y ait pour autant connaissance : ne nous arrive-t-il pas, parfois, d'être absolument convaincus de choses qui se révèlent fausses par la suite ? La question psychologique de savoir ce qui cause la conviction est, de nos jours, rigoureusement distinguée du problème épistémologique de déterminer les conditions nous permettant de dire si un jugement exprime une connaissance.

Or, dans la période moderne, la notion de certitude dénote la propriété d'un jugement ou d'une proposition plutôt qu'un état mental[10]. Pour référer aux états psychologiques accompagnant les opinions, on parle à cette époque d'« assentiment » ou encore d'« adhésion de l'esprit ». Une proposition est *certaine* lorsque le contraire de cette proposition contrevient à une norme ou à un principe considéré comme fondamental. Déjà, dans la scolastique tardive, on distinguait entre différents types de certitude selon le principe ou la norme par rapport à laquelle on évaluait la proposition. On distinguait couramment entre *certitude métaphysique, certitude physique* et *certitude morale*[11]. Une proposition est métaphysiquement certaine si les normes *logiques* nous interdisent de penser le contraire de ce qui est énoncé dans la proposition. Des propositions telles que « le tout est plus grand que la partie » étaient considérées comme étant métaphysiquement certaines parce qu'on estimait qu'on ne pouvait penser le contraire sans contradiction. En revanche, une proposition *physiquement* certaine est une proposition dont le contraire, bien que *logiquement possible*, entraînerait une remise en question du principe fondamental selon lequel la perception sensible est une source fiable de connaissance. Une proposition comme « le feu brûle » est physiquement certaine parce qu'accepter le contraire de cette proposition impliquerait d'accepter que nos perceptions – qui nous informent régulièrement que

10. Voir par exemple l'article « certitude » dans Chambers, 1741-1743 où la notion épistémique de certitude est distinguée de l'état mental – l'adhésion – qu'elle suscite : « CERTITUDE, is properly a quality of the judgment, importing an adhesion of the mind to the proposition we affirm ; or the strenght wherewith we adhere to it ». On retrouve une définition semblable dans Denis Diderot et Jean Le Rond d'Alembert, 1751-72 : « CERTITUDE, […] c'est proprement une qualité du jugement qui emporte l'adhésion forte & invincible de notre esprit à la proposition que nous affirmons ». Pour une étude sur les conceptions de la certitude au XVIII^e^ siècle voir Perinetti, 2014.

11. On retrouve cette tripartition de certitudes dans des ouvrages de la scolastique espagnole tardive, en particulier les *Disputationes a summulis ad metaphysicam* de Pedro Hurtado de Mendoza (Hurtado de Mendoza, 1615, p. 748-750) et le *Cursus philosophicus* de Rodrigo de Arriaga (Arriaga, 1632, p. 226, col. I). Des philosophes comme Pierre Bayle ou Leibniz connaissaient bien ces ouvrages. Sur l'influence de la scolastique tardive sur les conceptions modernes de la certitude voir Dear, 1992 et Knebel, 2000.

le feu brûle – nous trompent systématiquement. Accepter le contraire de la proposition « le feu brûle » entraînerait donc le rejet du principe de la fiabilité de la perception sensible et, avec lui, le rejet de la plupart des croyances qui en dépendent. Finalement, une proposition est *moralement certaine* quand le contraire de cette proposition, bien que logiquement possible et ne remettant pas en question la fiabilité de nos sens, violerait cependant le principe fondamental qui veut que le témoignage humain soit généralement fiable. La proposition « Rome existe » était considérée comme *moralement certaine* parce qu'accepter que Rome n'existe pas aurait impliqué d'accepter que des centaines de milliers de témoignages attestant de l'existence de cette ville étaient faux. Si l'on acceptait cette éventualité, notre confiance en autrui serait tellement remise en question que la vie sociale –qui, dans une très large mesure, dépend de cette confiance dans le témoignage d'autrui – en serait fatalement compromise. Ainsi, un jugement exprime une connaissance s'il est *certain*, c'est-à-dire si, relativement à une norme ou un principe fondamental, il nous est interdit de penser ou de croire le contraire.

Cette conception de la certitude et de ses différents types nous permet de mieux comprendre pourquoi, dans la quatrième section de l'*Enquête sur l'entendement humain*, Hume propose de diviser toutes les connaissances en *relations d'idées* et *choses de fait* (*matters of fact*) (*EEH* 4.1, p. 65)[12]. Hume y soutient que les affirmations qui sont « intuitivement ou démonstrativement certaines » appartiennent aux connaissances qui, comme celles des mathématiques, résultent des *relations d'idées* et peuvent être découvertes « par la simple opération de la pensée et sans tenir compte de ce qui peut exister dans l'univers » (*idem*). On peut démontrer la certitude d'une *relation d'idées* par la simple opération de la pensée en prouvant que le contraire de la proposition

12. Dans le *Traité*, Hume propose une explication un peu différente et techniquement plus complexe de cette division entre les connaissances humaines. Voir *T* 1.3.1 ; liv. I, p. 127-131. L'expression *matters of fact* – rendue ici par « choses de fait » – ne se laisse pas traduire facilement en français. Elle pourrait être également traduite par « questions de fait », expression qui, comme *matters of fact*, est l'équivalent vernaculaire de l'expression juridique latine *quid facti*. Pascal utilise indistinctement « questions de fait » et « choses de fait » dans *les Provinciales*, ce qui montre que les deux traductions sont possibles. « Questions de fait » aurait l'avantage de rendre la connotation juridique de *matters of fac*t, dimension qui, comme Barbara Shapiro l'a si bien montré, joue un rôle considérable dans l'élaboration du vocabulaire de la science et l'épistémologie britanniques de la période moderne (Shapiro, 2000) et qui est également très présente dans la pensée de Hume. En correspondance, Michel Malherbe, m'a suggéré que « choses de fait » était une traduction plus neutre et, dans certains passages, plus commode, que « questions de fait ». Les remarques de Malherbe, la présence de « choses de fait » dans le texte pascalien ainsi que le fait que les traductions françaises de la première *Enquête* préfèrent « choses de fait », m'ont convaincu d'adopter une position conservatrice et de m'en tenir à cette dernière expression pour traduire *matters of fact* dans ce texte.

est inconcevable ou implique une contradiction[13]. En revanche, les *choses de fait,* c'est-à-dire les jugements empiriques, ne sont pas susceptibles du même type de certitude, parce que « le contraire de toute chose de fait reste possible » (*EEH* 4.2, p. 65)[14]. Prenons comme exemple la certitude que nous avons que, dans une espace euclidien, la somme des angles intérieurs d'un triangle est égale à deux angles droits. Cette certitude ne dépend pas des expériences que nous pourrions réaliser sur des formes triangulaires dans la nature, mais bien de la relation entre le contenu de l'idée de triangle et celle d'angle droit. Par contre, notre certitude que, dans des conditions normales de température et pression, l'eau bout à 100 °C dépend des confirmations fournies par l'expérience et ne constitue pas une démonstration dans la mesure où il n'est pas impossible de *concevoir* le contraire. Comme la certitude résulte d'une forme d'interdiction d'accepter le contraire d'une proposition, Hume s'interroge alors sur la nature de la certitude que nous avons à l'égard de propositions comme « le Soleil se lèvera demain » ou « César est mort en 44 av. J-C ». Qu'il ne s'agisse pas là de propositions intuitivement ou démonstrativement certaines est évident du moment qu'il est toujours possible de *concevoir* (même si nous ne sommes pas disposés à l'accepter) que « le Soleil ne se lèvera pas demain » ou que « César est mort en 45 av. J-C » :

> Il n'est donc pas indigne d'un esprit curieux d'examiner de plus près la nature de cette évidence qui nous assure de toute existence réelle et des faits, quand ils échappent au témoignage actuel des sens ou ne sont point consignés par la mémoire. Or, il est notable que cette partie de la philosophie a été peu cultivée par les anciens ou par les modernes […] (*EEH* 4.3, p. 66, trad. légèrement modifiée).

Il peut paraître surprenant que Hume soutienne que la philosophie ne s'est guère occupée d'éclaircir le problème de la nature des preuves propres aux propositions empiriques ou non démonstratives car, depuis l'Antiquité,

---

13. Dans l'*Abrégé du Traité de la nature humaine*, Hume affirme qu'« aucune inférence de la cause à l'effet n'équivaut à une démonstration. En voici la preuve évidente. L'esprit peut toujours concevoir que n'importe quel effet succède à n'importe quelle cause, et qu'en vérité n'importe quel événement succède à n'importe quel autre ; tout ce que nous concevons est possible, au moins dans un sens métaphysique : mais partout où il intervient une démonstration, le contraire est impossible et implique contradiction » (*Abs*. 11 ; *Abrégé*, p. 53).

14. La distinction humienne entre relations d'idées et choses de fait est certainement redevable à d'autres tentatives philosophiques de distinguer les connaissances nécessaires des connaissances empiriques ou contingentes. Dans la *Logique de Port-Royal*, on distingue entre « les vérités qui regardent seulement la nature des choses & leur essence immuable » et les vérités « qui regardent les choses existantes. & sur-tout les évenemens humain & contignens » (Arnauld et Nicole, 1981, p. 339). Dans le paragraphe 33 de sa *Monadologie*, Leibniz affirme qu'il y a « deux sortes de Vérités, celles de Raisonnement et celles de Fait. Les Vérités de Raisonnement sont nécessaires et leur opposé est impossible, et celles de Fait sont contingentes et leur opposé est possible » (Leibniz, 1978, vol. 6, p. 613). Voir également Malebranche 1979, 6.1.5, p. 625.

la relation entre perception et connaissance n'a cessé d'obséder les philosophes. Qu'y a-t-il de si nouveau dans l'enquête à laquelle Hume nous convie ? La nouveauté provient de l'insatisfaction humienne face aux tentatives traditionnelles de fonder les connaissances empiriques sur la perception sensible (la certitude physique sur laquelle insistent les empiristes) ou sur des intuitions ou raisonnements *a priori* (la certitude métaphysique sur laquelle insistent les rationalistes). S'il est clair que les jugements empiriques ne jouissent pas d'une certitude démonstrative ou métaphysique (parce que le contraire d'une certitude empirique n'implique pas de contradiction), il n'est pas aussi clair pourquoi Hume se dissocierait de la position empiriste, soutenue par Locke, qui veut que notre perception sensible nous donne une connaissance des objets singuliers sensibles aussi certaine qu'une intuition intellectuelle. Locke, qui croit que rien n'est une connaissance si ce n'est pas une démonstration ou une intuition, soutient que la perception sensible nous donne une connaissance directe des objets sensibles à l'extérieur de nous et qu'elle équivaut donc à une intuition :

> Il existe en effet une autre *perception* de l'esprit, utilisée pour l'existence singulière d'êtres finis extérieurs à nous ; sans atteindre totalement aucun des degrés précédents de certitude, elle dépasse pourtant la simple probabilité, et reçoit donc le nom de *connaissance*. Il ne peut rien y avoir de plus certain que ce fait : l'idée reçue d'un objet extérieur est dans l'esprit ; telle est la connaissance intuitive[15].

En bon sceptique, Hume considère que la position de Locke est intenable et qu'elle ne peut pas être réconciliée avec le présupposé, que Locke partage, voulant que rien n'est présent à l'esprit si ce n'est pas une perception. De cette présupposition il suit, selon Hume, que nous ne pouvons pas déterminer avec certitude l'origine de nos perceptions sensibles :

> Pour ce qui est des *impressions* qui proviennent des *sens,* la cause ultime en est, à mon avis, parfaitement inexplicable par la raison humaine, et il sera toujours impossible de décider avec certitude si elles proviennent directement de l'objet, si elles sont produites par le pouvoir créateur de l'esprit, ou si elles procèdent de l'auteur de notre existence. (*T* 1.3.5.2 ; liv. I, p. 146)[16].

L'argument qui soutient cette conclusion de Hume est le suivant :

(1) Rien n'est présent à l'esprit si ce n'est une perception (impression ou idée).
(2) Les perceptions sont, à l'exclusion de toute autre possibilité, ou bien dérivées d'autres perceptions antérieurement présentes à l'esprit ou bien, étant donné (1), d'une origine inconnue, puisque inaccessible à l'esprit.

15. *Essai sur l'entendement humain*, 4.2.14 ; Locke, 2001-2003, vol. 3, p. 53.
16. Voir aussi *T* 1.1.2.1 ; liv. I, p. 48.

(3) Puisque les impressions des sens semblent faire irruption dans notre esprit sans être causées par nos idées ou nos passions, il faut conclure qu'elles ne sont pas dérivées d'autres perceptions antécédentes.
(4) Par conséquent, l'origine des impressions sensibles est inconnue[17].

Il suit de ce raisonnement que la seule présence de l'impression sensible « pomme » ne peut pas conduire à la connaissance de l'existence d'une pomme à l'extérieur de nous. Cette impression est un état mental qui, en tant que tel, ne réfère à rien d'autre qu'à lui-même. Pour comprendre cette difficulté, Hume nous invite à supposer un homme qui, comme Adam au moment de la création du monde, jouirait des mêmes capacités à percevoir et raisonner qu'un homme normal, mais n'aurait aucune expérience préalable du monde. Cet individu, placé devant un lac, aurait l'image mentale correspondante, mais ne saurait jamais conclure par un raisonnement *a priori* qu'il pourrait se noyer s'il avançait imprudemment vers cette image (*EEH* 4.6, p. 67). Pour *savoir* que cette impression est l'impression *d'un lac*, il faut connaître les propriétés causales de l'objet en question, en l'occurrence, qu'il est composé d'eau, que l'eau mouille, que si le lac est profond, on ne reste pas à la surface à moins de savoir nager, etc. En d'autres termes, on ne peut pas avoir une connaissance, même de ce qui est devant nos yeux, sans connaître les relations causales dans lesquelles cet objet est susceptible d'être placé : « tous les raisonnements concernant les *choses de fait* sont fondés sur la relation de cause à effet » (*Abs.* 8, *Abrégé*, p. 47, trad. modifiée, voir aussi *EEH* 4.4, p. 66). Voilà ce qui a été « peu cultivé par la philosophie » et voilà ce sur quoi repose le tournant humien en théorie de la connaissance : les jugements empiriques se fondent, non pas sur le rapport immédiat de nos sens, mais sur des inférences causales. Un jugement portant sur des choses de fait est *certain* et constitue donc une connaissance lorsque la négation de cette proposition violerait un principe fondamental du raisonnement causal. En effet, on ne peut pas supposer qu'en sautant d'un dixième étage nous planerions doucement dans l'air sans bouleverser radicalement nos croyances à l'égard des interactions causales entre les objets qui peuplent le monde de l'expérience.

Croyances empiriques et inférences causales

Forte de ce constat, l'enquête humienne sur la certitude des *choses de fait* aboutit à une interrogation sur la nature des inférences causales qui sous-tendent nos croyances empiriques. D'entrée de jeu, Hume écarte la possibi-

17. On peut retrouver une version de cet argument en *T* 1.2.6.8 ; liv. I, p. 124.

lité que les inférences causales soient des inférences *a priori*, c'est-à-dire indépendantes de toute expérience. Comme l'exemple d'Adam le montre bien, nous ne pouvons pas connaître *a priori* les propriétés causales d'un objet : que je peux me noyer dans un lac, que le feu brûle, voilà des inférences que l'homme sans expérience exemplifié par Adam ne saurait tirer de la simple vue de l'objet qu'il observe. La raison en est, selon Hume, que la relation entre l'idée de lac et l'idée de noyade ou entre l'idée de feu et l'idée de brûlure n'est pas une relation *logiquement nécessaire*. Il est toujours *possible* de concevoir les unes sans concevoir les autres puisque *penser* qu'il est impossible de se noyer dans un lac ou que le feu ne brûle pas n'entraîne aucune contradiction logique. *A priori,* on peut assigner comme cause (ou comme effet) d'un événement tout ce qui peut être *conçu* comme étant sa cause (ou son effet) sans contradiction logique. Pour un homme sans expérience, qui raisonne nécessairement *a priori,* toutes les causes ou effets *possibles*, c'est-à-dire, *concevables* sans contradiction, sont également possibles. *A priori,* il est donc *également possible* que le feu brûle ou que le feu soit froid, qu'il soit liquide ou solide. Pour cette raison, un homme doté seulement de la capacité de percevoir et de raisonner, mais sans aucune expérience, un homme tel qu'Adam, n'aurait pas de moyens pour choisir, entre toutes les possibilités s'offrant à lui au moment d'une perception, celle qui exprime l'état de choses qui est le cas. Un homme sans expérience ne pourrait donc pas, si l'on suit le raisonnement humien, avoir de croyances empiriques. Le fondement des raisonnements causaux qui sous-tendent nos croyances empiriques est donc l'*expérience*.

Si l'on peut reconnaître ici la thèse empiriste classique selon laquelle toute connaissance est fondée sur l'expérience, il faut cependant noter une différence considérable dans l'usage humien du concept d'expérience. Locke définit l'expérience comme « notre observation appliquée soit aux *objets sensibles externes*, soit aux opérations internes de l'esprit, perçues et sur lesquelles nous-mêmes réfléchissons […] »[18]. D'après cette acception, la thèse empiriste énonce que toute connaissance se fonde, en dernière instance, sur la perception sensible des objets externes (ou sur les perceptions internes). Or, pour Hume nous ne percevons un objet qu'à condition de pouvoir relier un état mental présent – une impression – à une expérience passée nous renseignant sur les propriétés causales de l'objet en question. Au lieu de l'identifier à l'observation sensible présente, Hume comprend l'expérience comme *l'observation de la conjonction constante entre deux types d'événements ou d'objets dans le passé*. Hume partage ainsi la définition que Thomas

18. Locke, *Essai* 2.1.2 ; Locke, 2001-2003, vol. 1, p. 164.

Hobbes avait donnée de la notion d'expérience dans les *Éléments de la loi naturelle et politique* (1650) où il soutient que l'expérience « n'est rien d'autre que le souvenir de quels antécédents ont été suivis de quels conséquents »[19]. Qui plus est, cette observation des conjonctions passées ne se réduit pas, chez Hume, à la série des observations privées d'un individu, mais elle inclut l'expérience socialement transmise notamment par l'histoire, sans laquelle, nous dit-il, « nous demeurerions toujours des enfants dans notre entendement » faute de pouvoir étendre

> notre expérience à toutes les époques passées et aux nations les plus éloignées, en les faisant contribuer au perfectionnement de notre sagesse autant que si elles fussent sous notre observation (« Of the Study of History », *E*, 566-67)[20].

Si les choses de fait se fondent sur les raisonnements causaux et que ceux-ci sont le produit de l'expérience, il reste à savoir, pour bien comprendre d'où dérive notre certitude dans les choses de fait, quel est le fondement des raisonnements fondés sur l'expérience. Il reste à savoir, en d'autres termes, en quoi l'expérience passée de la conjonction constante entre deux événements ou deux objets nous permet de conclure que, par exemple, la présence d'un des deux dans le présent – la cause – commande la présence de l'autre – l'effet – dans le futur. La réponse de Hume est tranchante : « les conclusions que nous tirons de cette expérience *ne* sont *pas* fondées sur le raisonnement ou sur toute autre opération de l'entendement (*EEH* 4.15, p. 71, trad. modifiée) ».

On sait déjà qu'il n'y a rien dans le contenu d'une idée, considérée comme un état mental, qui nous renvoie nécessairement à l'idée de sa cause ou de son effet. Nous ne connaissons pas les propriétés causales d'un objet par l'inspection du contenu de l'idée que nous avons de cet objet, mais bien par une référence à l'expérience passée des conjonctions constantes entre des objets semblables et leurs antécédents (causes) ou conséquents (effets). Par voie de conséquence, un raisonnement causal adopte la forme suivante :

(1) Dans le passé des objets ou des événements de type A ont toujours été suivi d'objets ou événements du type B ;
(2) dans le futur, les objets ou événements semblables à ceux du type A (les causes) seront suivis par des objets ou événements semblables à ceux du type B (les effets) (*EEH* 4.16, p. 72).

Hume souligne ici ce que l'on a convenu d'appeler « le problème de l'induction », à savoir qu'une énumération, aussi grande soit-elle, des instances passées de la conjonction constante entre deux types d'objets ou

19. Hobbes, 2003, liv.1, chap. 4 para. 6, p. 99.
20. Sur l'importance de la connaissance historique pour l'épistémologie humienne, voir Gautier, 2005 ; Perinetti, 2006 et Perinetti, 2014.

d'événements n'autorise pas, par les seules lois de la logique déductive, à conclure que cette conjonction doit nécessairement se répéter dans le futur. Car, étant donné que l'inférence de (1) à (2) n'est pas intuitive, l'inférence n'aurait de validité déductive qu'à condition d'ajouter une proposition qui exprimerait le caractère uniforme de la nature : une proposition comme « les mêmes causes sont toujours suivies des mêmes effets » ou « le futur ressemble au passé ». Si l'on pouvait prouver qu'on sait que « les mêmes causes sont toujours suivies des mêmes effets », l'inférence qui va de la conjonction constante dans le passé vers la répétition de cette conjonction dans le futur serait non seulement logiquement valide, mais constituerait une démonstration. Car si l'on sait qu'il y a eu conjonction constante entre des causes de type A et des effets de type B dans le passé et si l'on sait que les mêmes causes sont toujours suivies des mêmes effets (principe d'uniformité de la nature), alors on peut dire qu'on sait également que la prochaine occurrence d'un événement de type A sera suivie de l'occurrence d'un événement de type B.

Or, sur quelle base peut-on prétendre connaître une proposition métaphysique énonçant l'uniformité de la nature ? S'il s'agit d'une connaissance, alors cette proposition doit être ou bien une *relation d'idées* dont le contraire serait impossible à concevoir – une vérité démontrée – ou bien une vérité empirique ou *chose de fait*. Qu'il ne s'agit pas d'une vérité *démontrée* est évident du moment où les propositions du type « les mêmes causes ne sont pas toujours suivies des mêmes effets » ou « le futur ne ressemble pas au passé » sont parfaitement intelligibles et n'entraînent aucune contradiction. En revanche, si l'on considère ces propositions comme énonçant des vérités empiriques, on ne fera guère de progrès, puisque si ces vérités sont garanties par l'expérience et le raisonnement causal, alors elles ne peuvent être prouvées que… si elle sont vraies !

On associe souvent le nom de Hume au « problème de l'induction » et, à l'instar de Kant, on associe le tournant humien en théorie de la connaissance à cet argument sceptique ou négatif[21]. Contre les prétentions de la

21. Hume n'utilise que très rarement le mot « induction » dans ses écrits. Le mot est absent de l'*Enquête sur l'entendement humain* et, dans le *Traité*, il est utilisé seulement deux fois dans le premier livre (*T* 1.2.1.2 et 1.3.7.7 ; liv. I, p.75-6 et 162) et c'est pour signifier, en accord avec l'usage de cette époque, ce que nous appellerions aujourd'hui une « déduction ». On retrouve des traces de cet usage du concept dans l'article « Induction » de la *Cyclopaedia* (Chambers, 1741-1743) où le concept est défini de la manière suivante : « en logique, une conséquence [qui est] tirée à partir de plusieurs propositions ou principes établis […]. Ainsi, la conclusion d'un syllogisme est une induction faite à partir des prémisses » (la traduction est de nous). Seulement comme deuxième acception du terme « induction », Chambers donne des exemples d'inférences ampliatives, proches de ce que nous entendons maintenant par induction et qu'il considère comme exemplifiant « une sorte de syllogisme » à mi-chemin entre l'enthymème (syllogisme avec des prémisses manquantes) et la « gradation ».

métaphysique traditionnelle à pouvoir connaître le pouvoir causal des substances et, à l'aide de cette connaissance, à pouvoir *démontrer* certaines connaissances empiriques, Hume aurait montré que la connaissance des propriétés causales des objets nous vient de l'expérience et… que l'expérience ne peut jamais justifier de telles connaissances. Or, cette attribution à Hume du « problème de l'induction » est hâtive et ne rend pas justice à la véritable originalité de la pensée de Hume. Car, d'une part, il n'y a pas *un* problème mais bien *des* problèmes de l'induction, et bien que ces problèmes puissent être reconnus comme des variations sur le thème des inférences ampliatives ou inférences où la conclusion contient plus d'information que l'ensemble des prémisses, ces variations ne sont ni équivalentes ni toutes présentes dans le texte de Hume. Hume n'a pas non plus été le premier à se poser des questions relatives à la validité des inférences inductives. On retrouve des réflexions sur le caractère problématique des inférences ampliatives chez des auteurs anciens comme Sextus Empiricus et, dans la période moderne, chez Bacon et Hobbes, pour ne nommer que ceux-ci[22].

Mais la raison principale pour laquelle on devrait remettre en question la paternité humienne du « problème de l'induction » réside dans le fait que ses « doutes sceptiques » sur notre capacité à fonder nos jugements empiriques sur des inférences causales fiables ne conduisent pas, comme on pourrait le craindre, à la suspension du jugement concernant les *choses de fait*. Hume ne remet jamais en question la justesse de nos raisonnements empiriques ordinaires et notre capacité à parvenir à des connaissances par leur moyen. Non seulement Hume affirme-t-il que, *de facto*, les gens font tout le temps des inférences causales fondées sur l'expérience, mais encore soutient-il que ces inférences sont faites « à bon droit » (*justly, EEH*, 4.16, p. 72). En 1745, alors que le scepticisme et l'athéisme du *Traité* étaient invoqués pour bloquer la candidature de Hume à la Chaire en philosophie morale de l'université d'Édimbourg, Hume fait circuler un pamphlet, *Lettre d'un gentilhomme à son ami d'Edimbourg,* où il proteste contre les interprétations abusives de son scepticisme à l'égard du caractère nécessaire de la relation causale. Il y soutient que la critique qu'il a faite au traitement que les métaphysiciens réservaient à la nécessité causale ne visait pas à la suspension du jugement par rapport aux croyances causales, mais seulement à montrer, contre la métaphysique rationaliste, que les inférences causales ne sont pas « nécessaires » au sens métaphysique du terme. En d'autres mots, Hume insiste sur le fait que les arguments sur les inférences causales qu'il avait

22. Pour les discussions pré-humiennes du problème de l'induction, voir Milton, 1987, Franklin, 2001. Pour les formulations contemporaines du problème, voir Goodman, 1980.

avancés dans le *Traité* cherchaient à montrer seulement que la certitude que nous dérivons des inférences causales n'est pas une *certitude métaphysique* ou démonstrative :

> Il est courant pour les philosophes de distinguer les types d'évidence en *intuitive, démonstrative, sensible* et *morale* ; [distinction] par laquelle ils entendent *seulement* signaler une différence entre celles-ci et non signifier la supériorité d'une sur l'autre. La *certitude morale*, peut atteindre une degré d'assurance aussi *grand* que la [certitude] *mathématique* ; et nos sens doivent certainement être compris parmi les évidences les plus claires et les plus convaincantes. En ayant l'intention d'examiner les fondements de cette proposition [que toute existence doit avoir une cause, DP] […] l'auteur [c'est-à-dire Hume lui-même] a pris la liberté de critiquer l'opinion commune qui veut qu'elle soit fondée sur la *certitude démonstrative* ou *intuitive* ; mais il affirme qu'elle est étayée par de l'*évidence morale,* et elle est accompagnée par une conviction de même type que celles de ces vérités : *que tous les hommes doivent mourir* et que *le Soleil se lèvera demain.* En quoi ceci ressemble à une tentative de nier la vérité de cette proposition dont, par ailleurs, un *homme ne peut douter qu'à condition d'avoir perdu tout sens commun ?* (*LG* 26, la traduction est de nous).

Hume, ne pense donc pas que les inférences causales qui fondent nos raisonnements portant sur les choses de fait soient invalides, ou que les conclusions tirées de ces inférences souffrent d'une faiblesse épistémique telle que la suspension sceptique du jugement soit de mise. Il le dit d'ailleurs clairement dans la *Lettre d'un gentilhomme* : « bien que toutes les inférences touchant les choses de fait soient ainsi réduites à l'expérience, ces inférences ne sont en aucune manière affaiblies par une telle assertion ; on trouvera au contraire qu'elles ont plus de force du moment où les hommes sont disposés à se fier à leur expérience plutôt qu'au simple raisonnement humain » (*LG* 30). Le « problème » de Hume n'est donc pas celui de la validité des inférences inductives mais bien celui d'expliquer d'où provient cette certitude propre aux jugements empiriques, certitude *morale* qui a pour lui autant de force, sinon plus, que les certitudes démonstratives ou métaphysiques. Si par « certitude » on entend, comme je l'ai suggéré plus haut, une propriété propositionnelle exprimant l'interdiction de penser le contraire d'une proposition en vertu d'un principe tenu pour fondamental, alors on peut comprendre le « problème humien » de la manière suivante : la métaphysique traditionnelle considère que les raisonnements causaux sont certains – c'est-à-dire qu'ils expriment une connaissance plutôt qu'une simple opinion – quand on peut démontrer qu'ils sont *nécessaires* ou, ce qui revient au même, quand on peut démontrer que le contraire de la conclusion d'une inférence causale est impossible ou inconcevable. Or, le contraire de la conclusion d'une inférence causale n'est jamais impossible ou inconcevable parce que, à moins d'admettre dogmatiquement que la nature est uniforme, on ne peut jamais

déterminer *a priori* que les mêmes causes produisent les mêmes effets. Par conséquent, la certitude des conclusions tirées des raisonnements causaux n'est pas une *certitude démonstrative*. Or les bons raisonnements causaux *sont certains*, car il y a, dans le cas des propositions comme « tous les hommes meurent un jour » ou « Rome est une ville en Italie », une interdiction de douter tout aussi forte (on ne peut en douter « *qu'à condition d'avoir perdu tout sens commun* »). Il reste à déterminer quel est le principe, si ce n'est pas un principe logique ou métaphysique, qui détermine cette interdiction de douter dans le cas des jugements empiriques.

Comment établit-t-on, sur cette base, une *chose de fait* à partir de l'expérience passée ? Qu'est-ce donc qui nous permet de faire ce genre d'inférence ? « Si l'esprit n'est pas engagé par argument à faire ce pas », nous dit Hume, « il faut qu'il y soit conduit par quelque autre principe d'un poids et d'une autorité égale » (*EEH* 5.2, p. 80). Ce principe, ajoute-t-il, « est la COUTUME ou l'HABITUDE » (*EEH*, 5.5, p. 81). L'habitude de la conjonction constante entre des objets ou événements « produit *dans l'esprit* une impression nouvelle » (*T* 1.3.14.20 ; liv. I, p. 241) qui consiste dans une détermination affective – c'est-à-dire *sentie* plutôt que *pensée* – à attendre l'effet quand nous sommes devant la cause et à supposer la présence passée de la cause lorsque nous sommes en présence de l'effet. Cette capacité qu'a la coutume de générer une propension à inférer les effets des causes ou les causes des effets serait, selon Hume, un trait originaire de la nature humaine, une disposition naturelle. Les propriétés causales que nous attribuons aux objets ne sont ainsi autre chose que l'expression de nos attentes par rapport à des objets, attentes qui ne dériveraient pas de notre rationalité, mais bien d'un instinct naturel alimenté par l'expérience : « somme toute », nous dit Hume dans un passage du *Traité*, « la nécessité est quelque chose qui existe dans l'esprit, non pas dans les objets » (*T* 1.3.14.22 ; liv. I, p. 242).

Hume soutient, en définitive, que l'expérience passée de la conjonction constante entre des causes et des effets semblables génère une disposition instinctuelle à attendre les mêmes effets des mêmes causes et les mêmes causes des mêmes effets. Nous sommes, en d'autres termes, des animaux stratégiques qui, d'abord par besoin de survie et ensuite par souci d'équilibre dans notre vie sociale et affective, cherchons à anticiper les événements, et c'est cet intérêt pratique d'abord purement instinctif qui est à l'origine de nos raisonnements causaux.

La thèse humienne peut surprendre, et il est le premier à le reconnaître, car il est en apparence absurde de supposer que les relations causales entre les objets soient une projection de notre esprit (*T* 1.3.14.26 ; liv. I, p. 244). Mais force est de constater que nous n'avons aucune idée de ce que sont les propriétés causales des objets autrement que comme résultat des attentes géné-

rées par l'expérience, et donc la tentative d'invoquer les « pouvoirs causaux » réels des objets pour garantir la fiabilité de nos inférences causales semble, aux yeux de Hume, clairement illégitime :

Si nous n'avons réellement aucune idée du pouvoir ou de l'efficacité d'un objet, ni d'une connexion réelle entre les causes et les effets, il sera peu utile de prouver qu'en toute opération, une efficacité est nécessaire. Nous ne comprenons par ce que nous voulons dire nous-mêmes en parlant ainsi, mais nous confondons sans le savoir des idées entièrement distinctes les unes des autres (*T* 1.3.14.27 ; liv. I, p. 244-5).

Croyance et sentiments

Soit. Mais il n'en demeure pas moins que le morceau est dur à avaler ! Car si la nécessité existe dans l'esprit, comment peut-on reconnaître les « bonnes » inférences causales, qui nous permettront d'établir des faits, des autres associations dont l'imagination est capable ? À cette objection, Hume répond que nous sommes capables de distinguer entre les principes de l'imagination qui, comme les inférences causales, sont « permanents, irrésistibles et universels », et ceux qui sont « variables, faibles et irréguliers ». Nous pouvons les distinguer car, alors que nous nous méfions des derniers, nous nous fions aux premiers qui « sont le fondement de toutes nos pensées et de toutes nos actions, de sorte que leur disparition conduirait immédiatement la nature humaine à la ruine et à sa propre perte » (*T* 1.4.4.1 ; liv. I, p. 312). C'est le caractère régulier et *uniforme* de l'expérience passée qui produit la disposition à inférer une relation causale entre deux classes d'objets, et nous distinguons cette attente d'autres qu'on pourrait former par d'autres types d'associations de l'imagination comme, par exemple, celle qui nous ferait inférer du fait qu'on a rêvé à quelque chose que cette chose pourrait se produire dans la réalité. Nous avons aussi l'*habitude* du succès pratique des inférences fondées sur des expériences uniformes, alors que nous n'en avons pas dans le cas des associations générées par des « principes » changeants et irréguliers. La préférence que nous avons, la plupart du temps, pour les croyances fondées sur des inférences causales, ne provient pas non plus d'un principe rationnel, mais elle est quelque chose que nous *ressentons* et qui nous pousse à *croire* les conclusions tirées de l'expérience.

Bien que mon esprit puisse très bien imaginer, sans contradiction, qu'en sautant d'un quinzième étage je puisse planer tout doucement jusqu'au sol, au moment où je m'approche du vide, je ressens la peur, une peur qui me paralyse et qui provient de l'attente, générée par une autre association de mon imagination qui, par inférence causale, me permet d'anticiper *d'une manière plus frappante* la mort certaine qui suivrait mon saut dans le vide.

Ce qui distingue les inférences causales des autres activités de l'imagination est un sentiment, une *manière de concevoir*, qui donne au raisonnement fondé sur l'expérience une vivacité particulière. Hume appelle *croyance* ce sentiment permettant de distinguer les conclusions tirées de l'expérience des autres conceptions dont mon imagination est capable :

> le vrai et le propre nom de ce sentiment (*feeling*) est *croyance,* et personne n'est en peine de connaître le sens du terme, parce qu'il n'y a personne qui ne soit pas à tout moment conscient du sentiment qu'il représente (*EEH* 5.12, p. 86, trad. modifiée).

Il faut bien mesurer l'énormité de la thèse que Hume soumet à notre considération. Les théories classiques représentent la croyance comme le résultat de la collaboration entre l'entendement et la volonté. L'entendement « considère » des états de choses et forme des jugements établissant leur degré de certitude (métaphysique, physique, morale) ou, là où la certitude fait défaut, leur degré de probabilité. La croyance, par la suite, résulte de l'assentiment de la volonté au jugement proposé par l'entendement, assentiment qui est proportionné au degré de certitude ou de probabilité de la proposition. Locke, en guise d'exemple, nous donne une liste des formes que cet assentiment peut prendre : croyance, conjecture, estimation approximative (*guess*), doute, indécision, suspicion et incrédulité. En d'autres termes, la croyance résulte d'une décision de notre volonté suite à une délibération à propos de la certitude de ce qui est proposé par l'entendement. Même si dans le cas extrême des vérités évidentes, comme les tautologies, la plupart des théories classiques affirment que notre volonté n'a pas la liberté de donner son assentiment à une contradiction logique ou de rejeter une tautologie (car la nécessité logique *force* la volonté à donner son assentiment), il n'en demeure pas moins que, pour ces théories, la plupart des croyances résultent d'un assentiment *volontaire* que l'on donne à une proposition, en suivant les conseils éclairés de notre raison.

En montrant que les croyances causales ne sont pas des conclusions abstraites proposées par notre raison, mais le résultat d'une disposition naturelle à avoir des attentes fondées sur des habitudes, Hume porte un coup fatal à cette manière classique de concevoir les croyances et avance la thèse que, n'étant rien d'autre qu'un sentiment qu'on a à l'égard des attentes suscitées par l'expérience, nos croyances sont, en fait, *involontaires*. Même si l'on pouvait former un raisonnement valide qui nous amènerait à conclure qu'en sautant d'un quinzième étage on planerait tout doucement jusqu'au sol, ce raisonnement ne pourrait pas, selon Hume, entraîner notre adhésion et nous amener à y croire. La position humienne ne consiste cependant pas à soutenir qu'entre les conclusions de la raison et celles de l'habitude à l'égard

des choses de fait, nous devons préférer ces dernières. Hume affirme plutôt que nous n'en avons pas le choix : pas plus qu'un tournesol n'a le choix de suivre le Soleil. Alors que nous croyons être en mesure, grâce à notre raison, de pouvoir juger si une proposition est vraie ou fausse et donner notre assentiment en conséquence, il se trouve qu'en réalité notre expérience nous *conditionnerait* à croire certaines choses et que ce conditionnement s'exprimerait par un engagement affectif ou « sentiment » nommé « croyance » envers les conclusions dérivées de l'expérience. Voilà l'énormité de la thèse humienne ! Dans le *Traité*, Hume exprime sa thèse par un jugement sans appel : « tous nos raisonnements sur les causes et les effets ne proviennent que de la coutume, et la croyance est un acte qui relève plus de la partie sensitive de notre nature que de la partie réfléchie » (*T* 1.4.1.8 ; liv. I, p. 265).

Souvenons-nous de la question humienne à propos des croyances empiriques. Elle n'était pas « qu'est-ce qui justifie nos croyances empiriques ? ». La question humienne était plutôt « qu'est-ce qui fait que certaines croyances empiriques sont *certaines ?* ». À cette question, Hume répond d'abord de manière négative : « ce ne sont pas les conclusions de la raison qui rendent certaines nos croyances empiriques ». À l'étape suivante, Hume nous donne sa réponse positive « il s'agit d'une disposition naturelle engendrée par l'habitude et qui s'exprime par un sentiment particulier ».

Si la certitude est comprise comme une impossibilité de douter émanant d'un principe, l'argument négatif de Hume montre que ce n'est pas en vertu d'une interdiction émanant de la raison qu'il est impossible de douter que le Soleil se lèvera demain ou que César est mort en 44 av. J.-C. Il nous est en effet loisible de *penser* que le Soleil ne se lèvera pas demain où que César est mort l'année suivante sans contrevenir à aucun principe logique. En d'autres termes, la certitude empirique n'est pas une certitude métaphysique. Ce n'est pas non plus le principe de la fiabilité de la perception sensible qui nous interdirait de penser le contraire, puisque la prochaine levée du Soleil ou la mort de César ne sont pas, de toute façon, des événements qui s'offrent *maintenant* à notre perception sensible. La certitude empirique se rapproche plutôt de la certitude morale en ce qu'elle se fonde sur des attentes tant par rapport au comportement humain (la fiabilité des historiens qui nous rapportent la mort de César) que par rapport au comportement des objets dans la nature (la régularité des lois naturelles). Certaines propositions empiriques sont certaines quand il nous est impossible d'accepter le contraire de ce qui est énoncé dans la proposition sans remettre en question de manière fondamentale notre comportement instinctif ou naturel à l'égard de notre environnement tant naturel que social.

Scepticisme et normativité des croyances

On pourrait soulever contre la thèse humienne l'objection suivante : le raisonnement causal fondé sur l'expérience n'est pas le seul mécanisme par lequel nous formons des croyances. L'éducation, l'endoctrinement idéologique ou la foi religieuse peuvent tout aussi bien être à la source de notre adhésion à une opinion, adhésion qui est d'habitude ponctuée par un sentiment au moins tout aussi vif que celui suscité par les inférences causales. Certaines personnes ont le « sentiment » qu'il leur est impossible de ne pas croire que l'homme est une création divine plutôt que le résultat de l'évolution ou que certains hommes sont inférieurs par nature. Ce genre de sentiment est, par ailleurs, souvent plus fort ou moins facile à débusquer que celui qui accompagne nos « bonnes » inférences causales, car, nous sommes les premiers à le reconnaître, ces dernières sont faillibles. Du moment où un sentiment en vaut bien un autre, la théorie humienne semble incapable de nous donner un motif pour préférer la connaissance causale à la foi ou le préjugé. Aussi, Hume semble nous avoir expliqué ou décrit un des mécanismes de formation des croyances sans jamais nous donner des raisons pour préférer les croyances ainsi formées à d'autres formées autrement, échouant ainsi à la tâche de nous offrir une théorie normative nous permettant de distinguer entre opinion, foi et connaissance.

Or, au contraire, l'explication humienne des mécanismes de formation des croyances est au service d'une tâche critique. La compréhension réflexive de l'origine de notre adhésion à une opinion nous permet d'acquérir une distance critique à l'égard des nos sentiments et nos dispositions naturelles à croire. La réflexion nous permet justement d'identifier les sentiments qui sont le résultat des activités de notre imagination liées à notre survie et à une relation stable avec notre environnement naturel et social, et ainsi de les distinguer des sentiments résultant des activités de notre imagination qui vont à l'encontre de ce désir de stabilité (*T* 1.4.4.1 ; liv. I, p. 312)[23]. La réflexion sur la manière dont l'habitude et l'expérience engendrent nos croyances empiriques permet également de systématiser les règles qui président à la formation de ces croyances causales. Hume présente dans le *Traité* huit « règles par lesquelles juger des causes et des effets » qui constituent, selon lui, une distillation des pratiques de formation de croyances empiriques (*T* 1.3.15 ; liv. I, p. 250-3). Il faut donc distinguer chez Hume entre les inférences causales irréfléchies, qui résultent des généralisations hâtives ou erronées, et les inférences causales contrôlées par la réflexion :

23. Sur l'importance du désir naturel de stabilité pour comprendre la théorie humienne de la justification des croyances, voir Loeb, 2002.

> Quand apparaît un objet qui ressemble à une cause par des circonstances très notables, l'imagination nous porte naturellement à concevoir vivement l'effet habituel, bien que l'objet soit différent de cette cause par les circonstances les plus importantes et les plus efficaces. Voilà la première influence des règles générales [que nous dérivons de l'expérience répétée, DP]. Mais quand nous examinons de nouveau cet acte de l'esprit et le comparons avec les opérations les plus générales et les plus authentiques de l'entendement, nous constatons qu'il est d'une nature irrégulière et ruine les principes de raisonnement les plus établis, cause pour laquelle nous le rejetons. C'est une seconde influence des règles générales, et elle implique la condamnation de la première. […] Le vulgaire est ordinairement guidé par la première, et les sages par la seconde (*T* 1.3.13.12 ; liv. I, p. 223-4).

La réflexion rend possible l'identification des raisonnements nous permettant de préserver la stabilité de notre relation avec l'environnement naturel et social et de les distinguer des inférences qui mettent cette stabilité en danger. Cette réflexion sur les différentes manières par lesquelles le sentiment de conviction est suscité permet au « sage » de faire un travail critique sur ses propres sentiments et d'identifier ceux qui résultent des « bons » raisonnements. À la différence du « vulgaire », « [l]e sage proportionne sa croyance à l'évidence » et considère avec soin les expériences opposées avant de déterminer son jugement (*EEH* 10, p. 138). Dans la section X de l'*Enquête sur l'entendement humain*, Hume nous offre un exemple éloquent de cette méthode critique d'évaluation des croyances en nous montrant pourquoi la méthode consistant à proportionner la croyance à l'évidence et aux preuves disponibles devrait nous conduire à rejeter la croyance aux miracles, malgré la multitude de témoignages en leur faveur (*EEH* 10, p. 137-157). Dans son *Histoire naturelle de la religion* (1757), Hume s'emploie également à décrire l'origine des croyances religieuses en montrant qu'elles résultent, dans le cas des religions monothéistes, d'une tendance à attribuer à la volonté d'agents surnaturels les phénomènes que nous n'arrivons pas à expliquer autrement. La réflexion philosophique nous permet de voir que cette propension à attribuer des causes surnaturelles aux phénomènes inexpliqués provient d'une pathologie des passions qui combine une mélancolie prononcée avec un orgueil immodéré dans le cas du fanatisme protestant et avec une humilité excessive dans le cas de la « superstition » catholique[24].

Hume ne considère pas que la préférence donnée au raisonnement causal contrôlé dérive d'une exigence normative de notre rationalité. On ne devient pas « sage », selon lui, parce que l'on reconnaît la rationalité des inférences causales contrôlées. La sagesse exprime plutôt le fait qu'on a

24. Voir l'*Histoire naturelle de la religion* dans Hume, 2002 ; voir aussi l'essai « Of Superstition and Enthusiasm », *E*, p. 73-9.

acquis l'*habitude* de soumettre les inférences que nous tirons spontanément de l'expérience à un examen critique. Qu'est-ce qui rend cette habitude préférable à d'autres mécanismes de formation de croyances ? Le simple fait qu'elle conduise, la plupart du temps, à une relation stable avec notre environnement naturel et social. En quoi est-il préférable d'avoir ce rapport stable ? La réponse, encore une fois, ne provient pas d'un critère déterminé par la raison, mais d'une « impression » ou disposition naturelle : le recours aux inférences causales contrôlées est l'expression d'un comportement stratégique des êtres humains qui semble être essentiel à leur survie, un instinct naturel, sans lequel la nature humaine serait conduite « à la ruine et à sa propre perte » (*T* 1.4.4.1 ; liv. I, p. 312).

Aussi, et dans la mesure où l'homme est un animal social, le recours au raisonnement probabiliste, à l'évaluation critique des croyances et à la modestie à l'égard de nos propres convictions, constituent des vertus nous permettant de réviser les croyances qui nous placent en « contradiction » avec d'autres individus. Car les relations affectives, sociales et morales que nous entretenons avec les autres ont une influence considérable sur nos croyances. Hume soutient, en effet, que c'est une maxime générale de sa science de la nature humaine « qu'aucun objet ne se présente aux sens et qu'aucune image ne se forme dans la fantaisie qui ne soient accompagnés de quelque émotion ou de quelque mouvement proportionné des esprits » (*T* 2.2.8.4 ; liv. II, p.222). Pour cette raison toutes nos idées (même des idées aussi abstraites que celles de nombre et d'extension) et toutes nos croyances et opinions sont accompagnées par des émotions (*T* 2.2.9.20 ; liv. II, p. 240 et *T* 2.2.10.9 ; liv. II, p. 244). Aussi, nous recevons par *sympathie* les émotions qui accompagnent les opinions des autres[25]. L'influence du mécanisme de la sympathie est si grande qu'il devient difficile de penser la possibilité de former une seule croyance qui ne soit pas influencée d'une manière ou d'une autre par les opinions des gens qui nous entourent :

> La correspondance des âmes humaines est si étroite et si intime que dès qu'une personne m'approche, elle me communique toutes ses opinions et influence plus ou moins mon jugement. Et, bien qu'en de nombreuses occasions ma sympathie pour elle ne va pas jusqu'à changer complètement mes sentiments et ma façon de penser, il est pourtant rare qu'elle soit assez faible pour ne pas déranger le cours aisé de ma pensée et donner de l'autorité à l'opinion que me recommande l'assentiment et l'approbation de cet homme (*T* 3.3.2.2 ; liv. III, p. 216-7).

25. « Nulle qualité n'est plus remarquable dans la nature humaine, à la foi en elle-même et dans ses conséquences, que notre propension à sympathiser avec les autres et à recevoir par communication leurs inclinations et leur sentiments, fussent-ils différents des nôtres, voire contraires aux nôtres » (*T* 2.1.11.1 ; liv. II, p. 155-6).

Pour cette raison, nous avons, selon Hume, une propension à approuver les opinions des gens qui nous sont proches plus facilement que celles des gens qui nous sont indifférents ou que nous n'aimons pas, et cette partialité inévitable est responsable en grande partie des conflits et « contradictions » propres à la vie sociale.

L'expérience conduisant à ce que Hume appelle « la sagesse » est l'expérience des conflits et de l'inconfort (*uneasiness*) qui résultent d'une confiance aveugle dans nos jugements irréfléchis. Par des généralisations hâtives à partir de notre expérience, nous pouvons être conduits à des croyances erronées à propos des choses et des personnes, et ces croyances nous mettent en conflit ou en « contradiction » avec d'autres expériences et opinions que nous avons par ailleurs tout comme avec celles des autres. L'expérience de l'inconfort suscité par ces expériences conflictuelles génère la disposition à considérer nos croyances de manière critique, à recourir non seulement à notre propre expérience privée, mais à l'expérience publique transmise socialement grâce à l'étude des sciences et, en particulier, de l'histoire. Cet « élargissement » de l'expérience à laquelle on fait appel pour fonder nos croyances nous permet de sortir de notre point de vue partial et d'adopter ce que Hume appelle un « point de vue général » :

> En outre, chaque homme particulier occupe une position singulière à l'égard des autres hommes, et il est impossible que nous puissions jamais converser ensemble en des termes raisonnables, si chacun de nous considère les personnes et les caractères uniquement tels qu'ils apparaissent de son point de vue singulier. Par conséquent, afin de prévenir ces *contradictions* continuelles et de parvenir à un jugement des choses qui soit plus *stable*, nous choisissons des points de vue *constants* et *généraux* et, dans nos pensées, nous nous y plaçons toujours, quelque puisse être notre situation présente (*T* 3.3.1.15 ; liv. III, p. 203-4, trad. légèrement modifiée).

Hume est fidèle à lui même : ce n'est pas par délibération rationnelle que nous adoptons les vertus épistémiques propres à la sagesse, c'est plutôt l'expérience du conflit qui *cause* ou *motive* certains individus à adopter ces stratégies épistémiques. La sagesse est l'habitude acquise par des sujets pour qui l'expérience du conflit et de l'instabilité est déplaisante. La croyance est ainsi comprise comme une forme d'engagement et, par conséquent, les considérations normatives relatives à nos croyances se posent nécessairement dans le cadre concret de notre existence pratique et morale, ce qui fait dire à certains interprètes récents qu'on retrouve chez Hume une « éthique de la croyance » ou une « épistémologie moralisée »[26].

---

26. Voir Falkenstein, 1997, Ridge, 2003 et Schafer, 2014. Pour d'autres interprétations influentes du problème de la normativité des croyances chez Hume, voir Baier, 1991 ; Garrett, 2015 ; Loeb, 2002 et Schmitt, 2014.

✦

Au total, le « tournant humien » en théorie de la connaissance est loin de se solder par un constat négatif ou radicalement sceptique. Il exprime plutôt la convergence tout à fait originale entre la thèse naturaliste voulant qu'il n'y ait pas de césure entre sensibilité et rationalité, la démarche sceptique qui vise à montrer que la raison ne peut pas justifier nos croyances causales et la thèse que des considérations morales ou pratiques peuvent tenir lieu de justification épistémique. Après avoir montré qu'entre sensibilité et pensée il n'y a qu'une différence de degré et non de nature, Hume s'attarde à montrer quel est le rôle de la sensibilité dans la formation des croyances empiriques. Son argument sceptique à propos des croyances causales montre que si celles-ci sont certaines, ce n'est pas en vertu du fait qu'elles sont démontrables par la raison, mais en vertu du fait que nous *ressentons* que nous ne pouvons pas les remettre en question. L'étude critique des mécanismes de formation des croyances permet d'identifier et d'avoir une prise critique sur les différents sentiments qu'accompagnent nos opinions, et cette prise critique permet finalement de préférer certains de ces sentiments – ceux suscités par les inférences causales contrôlées – à d'autres pour des considération pratiques et « morales ».

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

A. Éditions des œuvres de Hume en anglais

Il n'existe aucune édition des œuvres de Hume en format livre qui soit complète, c'est-à-dire qui réunisse non seulement ses œuvres philosophiques mais aussi la volumineuse *Histoire de l'Angleterre* et sa correspondance. Les éditions existantes sont :

Hume, D. [1882]. *The Philosophical Works*. Thomas Hill Green & Thomas Hodge Grose ed. 4 vols., réimpr. Aalen, Scientia Verlag, 1964.

La première édition *critique,* qui est désormais l'édition de référence des œuvres philosophiques de Hume, est en cours de publication :

Hume, D. [1998-], *The Clarendon Edition of the Works of Hume,* T. L. Beauchamp, D. F. Norton et M. A. Stewart (éds).

Il existe une édition électronique en ligne des œuvres de Hume qui contient la quasi totalité des textes humiens publiés :

Hume, D. [1995], *The Complete Works and Correspondence of David Hume*, Charlottesville, Va., InteLex Corp., coll. « Past Masters ». En ligne. <http://crkn.nlx.com/xtf/view?docId=hume/hume.xml>.

Les éditions de référence pour la correspondance de Hume sont :

Greig, J. Y. T, éd. [1932], *The Letters of David Hume*. 2 vols. Oxford, Clarendon.

Klibansky, R. et E. C. Mossner, eds. [1954], *New Letters of David Hume*, Oxford, Clarendon Press.

Waldmann, F., ed. [2014], *Further letters of David Hume*, Edinburgh, Edinburgh Bibliographical Society, coll. « Edinburgh Bibliographical Society occasional publication ».

Les éditions de référence des textes de Hume liés à sa théorie de la connaissance sont :

Hume, D. [2007], *A Treatise of Human Nature : A Critical Edition*. D. F. Norton et M. J. Norton, eds., 2 vols, Oxford, Clarendon Press. En plus du texte du *Traité*, elle contient les éditions critiques de l'*Abstract of a Treatise of Human Nature* et de *A letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh*. Le tout est accompagné d'une étude critique et d'un appareil critique imposants. Il existe une édition moins dispendieuse basée sur le même texte critique mais avec une introduction et un appareil de notes destinés aux étudiants : Hume, D. [2000 a] *A Treatise of Human Nature*, D. F. Norton et M. J. Norton, eds., Oxford, Oxford University Press, 2000.

Hume, D. [2000b], *An Enquiry Concerning Human Understanding. A Critical Edition*, T. Beauchamp, ed., *The Clarendon Edition of the Works of David Hume*, Oxford, Clarendon Press. Comme pour le *Traité*, il existe pour l'*Enquête* une édition pour étudiants basée sur le même texte critique : Hume, D. [1999], *An Enquiry Concerning Human Understanding*, T. Beauchamp, ed., Oxford, New York, Oxford University Press, coll. « Oxford Philosophical Texts ».

Hume, D. [1987], *Essays, Moral, Political and Literary*, E. F. Miller, ed., Indianapolis, Liberty Classics.

B. Traductions françaises utilisées

Hume, D. [1971], *Abrégé du Traité de la nature humaine*, trad. franc. de D. Deleule, Paris, Aubier Montaigne.

Hume, D. [2004], *Essais et traités sur plusieurs sujets. III, Enquête sur l'entendement Humain. Dissertation sur les passions*, trad. franc. de M. Malherbe, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques ».

Hume, D. [2002], *Essais et traités sur plusieurs sujets*. IV, *Enquête sur les principes de la morale. L'histoire naturelle de la religion*, trad. franc. de M. Malherbe, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques ».

Hume, D. [1995], *L'entendement : Traité de la nature humaine. Livre I et Appendice*, trad. franç. de P. Baranger et P. Saltel, Paris, Flammarion.

Hume, D. [1991], *Dissertation sur les Passions. Traité de la nature humaine. Livre II*, trad. franc. de J.-P. Cléro, Paris, Flammarion.

Hume, D. [1993], *La Morale. Traité de la nature humaine. Livre III*, trad. franc. de P. Saltel, Paris, Flammarion.

Hume, D. [1977], *Lettre d'un gentilhomme à son ami d'Edimbourg*, trad. et notes de D. Deleule, « Annales littéraires de l'université de Franche-Comté » ; 196, Paris, Les Belles Lettres.

C. Autres travaux cités et principaux commentaires

Arriaga, R. [1632], *Cursus Philosophicus*, Antwerp, Ex officina Plantiniana Balthasaris Moreti.

Ayer, A. J. [1946, première édition 1936], *Language, Truth, and Logic*, Second edition. London, Victor Gollancz].

Baier, A. [1991], *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's Treatise*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Chambers, E. [1741-3], *Cyclopaedia : or, an Universal Dictionary of Arts and Sciences*, 5e éd. Londres, D. Midwinter *et al.*

Dear, P. [1992], « From Truth to Disinterestedness in the Seventeenth Century », *Social Studies of Science*, 22, 4, p. 619-631.

Descartes, R. [1996]. *Œuvres*, Charles Adam & Paul Tannery, dirs. de la public., 11 vols. Paris, J. Vrin.

Diderot, D. et J. d'Alembert [1751-1772], *Encyclopédie, ou, dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. 17 vols. Paris, Briasson.

Falkenstein, L. [1997], « Naturalism, Normativity, and Scepticism in Hume's Account of Belief », *Hume Studies*, vol. XXIII, no 1, p. 29-72.

Franklin, J. [2001], *The Science of Conjecture. Evidence and Probability before Pascal*, Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press.

Garrett, D. [1997], *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, New York, Oxford.

Garrett, D. [2015], *Hume*, Abingdon & New York, Routledge.

Gautier, C. [2005], *Hume et les savoirs de l'histoire*, Paris, Vrin, Éditions de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Gawlick, G. et L. Kreimendahl [1987], *Hume in der deutschen Aufklärung : Umrisse eine Rezeptionsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.

Goodman, N. [1980], « La nouvelle énigme de l'induction », *De Vienne à Cambridge*, P. Jacob, dir. de la public., Paris, Gallimard, p. 177-195.

Grene, M. [1994], « The Objects of Hume's *Treatise* », *Hume Studies*, vol. XX, no 2, p. 163-177.

Guyer, P. (2008), *Knowledge, Reason, and Taste : Kant's Response to Hume*, Princeton University Press.

Hobbes, T. [2003], *Éléments de la loi naturelle et politique*, trad. franç. de D. Weber, Paris, Librairie générale française, coll. « Le livre de poche : Classiques de la philosophie ».

Hurtado de Mendoza, Pedro [1615], *Disputationes a Summulis ad Metaphysicam*. Vallisoleti, Apud Ioannem Godinez de Millis.

Kant, E. [1902-] *Gesammelte Schriften* (*AK*), édition de la Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin, G. Reimer puis W. de Gruyter, 33 vols.

Kant, E. [2001], *Prolégomènes à toute métaphysique future,* trad. franc. de L. Guillermit, Paris, Vrin.

Kemp Smith, N. [1940], *The Philosophy of David Hume*, Londres, Macmillan. Il existe une nouvelle édition de cet ouvrage classique qui est parue chez Palgrave Macmillan en 2005.

KNEBEL, S. K. [2000], *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit : das System der moralisichen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550-1770*, Hambourg, F. Meiner.

KUEHN, M. [1983], « Kant's Conception of Hume's Problem », *Journal of the History of Philosophy*, vol. XXI, nº 2, p. 175-193.

LEIBNIZ, G. W. [1978]. *Die philosophischen Schriften,* 7 vols., C.I. Gerhard, dir. de la public., Hildesheim, Georg Olms ; réimpr. de l'édition de Berlin, 1875-90.

LOEB, L. E. [2002], *Stability and Justification in Hume's Treatise*, Oxford, Oxford University Press.

MALEBRANCHE, N. [1979], *De la recherche de la vérité,* édition établie par Geneviève Rodis-Lewis dans *Œuvres I*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade ».

MALHERBE, M. [1980], *Kant ou Hume. Ou, la raison et le sensible,* Paris, Vrin.

MALHERBE, M. [1984], *La philosophie empiriste de David Hume*, Paris, Vrin.

MALHERBE, M. [1994]. *Qu'est-ce que la causalité? Hume et Kant*, Paris, Vrin, coll. « Pré-Textes ».

MILTON, J. R. [1987], « Induction before Hume », *The British Journal for the Philosophy of Science,* vol. XXXVIII, nº 1, p. 49-74.

NORTON, D. F et TAYLOR, J., dirs. de la public. [2008], *The Cambridge Companion to Hume,* 2e édition, Cambridge, New York, etc., Cambridge University Press. Cette nouvelle édition contient des versions remaniées des textes de la première édition de 1993 ainsi que de nouveaux chapitres.

NORTON, D. F. [1982], *David Hume : Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton, Princeton University Press.

OWEN, D. [1999], *Hume's Reason*, Oxford, Oxford University Press.

PERINETTI, D. [2006], « Philosophical Reflection on History », dans *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, sous la dir. de Knud Haakonssen, New York, Cambridge University Press, p. 1107-1140.

PERINETTI, D. [2014], « Sympathie, croyance et histoire chez Hume », dans *Les discours de la sympathie : Enquête sur une notion de l'âge classique à la modernité*, Thierry Belleguic, Eric Van der Schueren et Sabrina Vervacke, dirs. de la public., Réédition révisée, Paris, Hermann, coll. « Les collections de la République des lettres : Symposiums ».

PERINETTI, D. [2014], « Ways to Certainty », dans *The Routledge Companion to Eighteenth Century Philosophy,* sous la dir. de A. Garrett, Londres, Routledge, p. 265-293.

RIDGE, M. [2003], « Epistemology Moralized. David Hume's Practical Epistemology », *Hume Studies*, vol. XXIX, nº 2, p. 165-204.

SCHAFER, K. [2014], « Curious Virtues in Hume's Epistemology », *Philosophers' Imprint*, 14, 1, p. 1-20.

SCHMITT, F. F. [2014], *Hume's Epistemology in the* Treatise *: A Veritistic Interpretation*, Oxford, Oxford University Press.

STEWART, M. A. [2005], « Hume's Intellectual Development, 1711-1752 », dans *Impressions of Hume*, M. Frasca-Spada et P.J.E. Kail, dirs. de la public., NewYork, Oxford University Press, p. 11-58.

STROUD, B. [1988], *Hume*, Londres, Routledge.

Traiger, S. [1987], « Impressions, Ideas, and Fictions », *Hume Studies* vol. XIII, nº 2, p. 381-399.

Yolton, J. W. [1984], *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Wright, J. P. [2003], « Dr. George Cheyne, Chevalier Ramsay, and Hume's Letter to a Physician », *Hume Studies*, 29, 1, p. 125-141.

8 Berkeley ou l'immatérialisme comme réponse au scepticisme

Sébastien Charles

Au tournant du XVIII[e] siècle, le scepticisme semble l'emporter. Les deux grandes philosophies du siècle précédent, celles de Descartes et de Locke, paraissent toutes deux mener à des conclusions sceptiques.

Du côté de la métaphysique de Descartes, c'est davantage les conséquences ontologiques qui sont évoquées, la démonstration de l'existence des corps extérieurs proposée dans la *Sixième Méditation* n'emportant pas la conviction. Du coté de l'empirisme de Locke, c'est plus le réalisme perceptuel qui est contesté, la possibilité de percevoir le monde par la médiation des idées étant remise en cause[1]. Ce que l'on reproche en effet à l'idéalisme et à l'empirisme, c'est de ne pas parvenir à fonder la science nouvelle puisque les conséquences que l'on peut en tirer conduisent à refuser toute connaissance exacte des choses extérieures, voire à remettre en question l'évidence même de l'existence du monde extérieur. Descartes et Locke n'en pensaient bien sûr pas de même.

1. Les conséquences sceptiques des philosophies de Descartes et Locke

Pour comprendre l'originalité de la pensée de Berkeley, il est nécessaire d'effectuer un bref rappel des thèses de Descartes et de Locke, mais aussi de mentionner brièvement quelles conséquences sceptiques en ont été tirées par

1. Voir notamment à ce sujet Glauser, 1999 et McCracken et Tipton, 2000. Sur la question des rapports spécifiques entre Berkeley et le cartésianisme, on consultera Brykman, 1997.

certains de leurs adversaires. Il est bien évident que Descartes et Locke ne sont pas sceptiques et qu'ils ont cru tous deux proposer une philosophie permettant de dépasser le scepticisme de leur temps. Ainsi, pour Descartes, la *Sixième Méditation* a démontré tout à la fois l'existence du monde extérieur, la causalité des objets extérieurs sur l'esprit humain et la possibilité de percevoir par les sens certaines propriétés intrinsèques de ces objets, les fameuses qualités premières (étendue, figure, mouvement, etc.), distinctes des qualités secondes, qui sont avant tout du ressort de la perception subjective (couleur, chaleur, odeur, etc.). Pour parvenir à une telle conclusion, l'argument clef de la démonstration cartésienne repose sur l'idée de véracité divine. Descartes part du fait que la conscience perçoit des idées sensibles sans en être la source puisqu'elles s'imposent à elle, et que ces idées doivent avoir une cause. Ces idées ont une vivacité et une expression telles qu'il est impossible de les confondre avec les idées de l'imagination ou de la mémoire, ce qui laisse entendre qu'elles ne peuvent avoir leur source en nous. Il faut donc supposer qu'elles dépendent d'un être extérieur qui en est la cause, à savoir Dieu. Dès lors, si Dieu produisait en nous des idées sensibles sans la médiation des corps extérieurs auxquelles elles semblent renvoyer, il serait trompeur car nous avons en nous une inclination naturelle (qui a Dieu pour auteur) qui nous amène à croire que les idées sensibles sont causées par des objets matériels réellement existants. Une fois l'existence des objets matériels démontrée dans la *Sixième Méditation*, Descartes considère du même fait résolue la question de leur perception sensorielle, même s'il est possible que cette perception ne soit pas totalement adéquate. Cela nous permet de connaître le monde, mais non de percer l'essence absolue des choses.

Or, cette démonstration entièrement appuyée sur l'argument de la véracité divine est problématique. Peu après la mort de Descartes, Regius a montré que cette preuve de l'existence du monde avait ses limites et que sa certitude n'était que morale et non métaphysique, puisque Dieu pouvait très bien nous tromper pour de bonnes raisons (pour notre bien, comme le font les médecins qui mentent à leurs patients en vue de favoriser leur guérison ou les parents pour protéger leurs enfants, ou pour nous punir de nos péchés), la seule preuve vraiment concluante n'étant pas d'ordre philosophique mais théologique, le texte biblique nous certifiant que Dieu a bel et bien créé le monde matériel[2].

C'est cette position que reprend Malebranche en reconnaissant que l'argument de la véracité divine est sans nul doute ce que pouvait faire de mieux la raison, mais sans accepter pour autant qu'il soit démonstratif.

2. Regius, 1654, p. 348-351.

Malebranche dit bien qu'il *semble* que Dieu serait trompeur si le sentiment que nous avons d'être affectés par des corps extérieurs était systématiquement faux. Reste que cela n'est pas certain, et c'est pourquoi l'argument de Descartes est ce que peut faire de mieux la raison, mais sans convaincre totalement. Pourquoi en vient-il à juger ainsi ? Parce qu'il pense qu'il nous est toujours loisible de suspendre ce sentiment, ce qui revient à dire que l'inclination naturelle qu'évoquait Descartes n'a pas de réel effet contraignant sur nous. Si nous avons ainsi la possibilité de suspendre notre jugement sur cette question, c'est que nous ne sommes pas contraints par cette inclination. Dès lors, Dieu n'est pas fautif quand nous jugeons que les corps existent, et ce, qu'ils existent ou non, puisque c'est nous qui sommes responsables de croire ou de ne pas croire en leur existence. Bref, en admettant même que Dieu n'ait pas créé la matière, nous ne pourrions pas pour autant savoir s'il est ou non trompeur. La conclusion de Malebranche revient donc à dire que, au cas où les corps n'existeraient pas et où nous serions affectés par Dieu, nous ne pourrions en conclure pour autant à une tromperie divine.

Le problème de la solution malebranchiste, c'est qu'elle remet en question la certitude rationnelle que Descartes attribuait à sa preuve, sans pour autant apporter de preuve rationnelle d'un niveau supérieur, et ce d'autant plus que Malebranche conçoit comme tout à fait possible dans le cadre de sa philosophie que Dieu puisse nous affecter de la même manière, avec ou sans corps extérieurs. Dès lors, abstraction faite de la foi, le scepticisme ontologique n'est plus réfuté, ni réfutable d'ailleurs. C'est ce que comprend Bayle qui en tire les conséquences en montrant, dans les articles « Pyrrhon » et « Zénon » de son *Dictionnaire historique et critique*, que la foi ne peut en rien garantir l'existence des corps extérieurs puisque renvoyer au texte biblique revient à commettre un cercle vicieux, ce dernier étant également un corps extérieur, que Dieu ne peut être trompeur si l'on fonde sa tromperie sur le fait que les sensations ne renvoient pas à des qualités intrinsèques aux objets extérieurs puisque l'on n'avait jamais pensé à le déclarer tel quand on croyait les qualités secondes réellement objectives, et que la simplicité des voies exigerait que Dieu nous affecte directement sans qu'il ait besoin de la médiation des corps si ces derniers ne jouent aucun rôle causal sur notre perception[3].

Du côté de l'empirisme britannique, ce qui est avant tout critiqué ce ne sont pas les conséquences que l'on peut tirer des thèses de Locke concernant l'existence du monde matériel, mais plutôt celles qui touchent à la connaissance des objets du monde extérieur. En ce qui a trait à l'existence du monde extérieur, Locke a toujours pris soin de se définir en opposition

3. Sur tout ceci, voir Charles, 2003, p. 35-43.

avec l'idéalisme de Descartes et de Malebranche, en montrant notamment que les objets matériels ne peuvent pas être dit perceptibles dans le système malebranchiste, ce qui conduit à faire de la métaphysique de l'Oratorien une porte d'entrée vers le scepticisme ontologique. Rejetant l'idéalisme cartésien qui part des idées pour ensuite prouver la réalité des objets qui y correspondent, Locke pose comme postulat de départ que les idées sensibles découlent de la perception sensible qui enregistre la présence de l'objet comme cause des sensations que l'esprit ressent. D'où l'explication de type corpusculaire que Locke privilégie, la production des idées dans l'esprit s'expliquant par la médiation de corpuscules transmis jusqu'au cerveau. Bref, pour Locke, la causalité de l'objet matériel est une condition nécessaire de sa perception. L'affirmation de la causalité des corps sur l'esprit est centrale chez Locke puisqu'elle est présupposée par son explication de la certitude de l'existence des corps : la réception des idées particulières par l'esprit est le fondement ultime de notre certitude, que Locke appelle sensitive, de l'existence des objets extérieurs. Il existe donc une connaissance sensitive, certes inférieure à la connaissance intuitive ou rationnelle, mais qui est néanmoins une forme réelle de connaissance (son infériorité tient au fait que les sens peuvent parfois tromper). Dès lors, Locke pense avoir résolu la question du scepticisme, et toute tentative de dépasser la certitude sensitive devient de fait illusoire. Dans cette perspective, la recherche cartésienne d'une certitude absolue et non sensitive à la question de l'existence du monde extérieur ne fait qu'alimenter le scepticisme au lieu de le résoudre.

Si Locke ne peut être accusé de scepticisme ontologique, il n'en reste pas moins que son épistémologie ne va pas sans poser problème. En supposant que les idées mentales sont représentatives des objets extérieurs, Locke ne rompt pas totalement avec le cartésianisme puisqu'il accepte implicitement le dualisme ontologique que Descartes posait entre substance pensante et substance étendue. Simon Foucher en France et John Sergeant en Angleterre vont insister sur la difficulté de penser la représentativité dans un contexte dualiste, l'un en s'attaquant à Descartes et ses disciples, l'autre à Locke. La question qu'ils posent est la suivante : comment une idée mentale peut-elle être pleinement représentative d'un objet extérieur si elle ne lui ressemble pas au niveau substantiel ? Si le rapport d'identité entre une idée et un objet ne porte pas sur une chose de même nature mais sur une simple ressemblance, alors on ne parle pas d'objets réellement similaires, ce qui conduit à penser que l'on ne peut connaître les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, ce qui était pourtant l'ambition de Descartes et de Locke. L'idéalisme, parce qu'il est fondé en dernière analyse sur une théorie de l'idée représentative, condamne l'esprit à ne jamais connaître les objets extérieurs tels qu'ils sont mais seulement à percevoir leurs similitudes mentales, comme le montre Sergeant :

> Cela seul est connu qui est dans ma connaissance, ou dans mon entendement. Car, connaître ce qui n'est pas en ma connaissance est une contradiction. Ainsi, si j'ai seulement l'idée, et non la chose, en ma connaissance ou en mon entendement, je peux seulement connaître l'idée, et non la chose, et, par conséquent, je ne connais rien d'extérieur à moi ou dans la nature[4].

Connaître, c'est donc connaître la chose telle qu'elle est, et non ce qui en tient lieu sous la forme d'une idée qui y ressemble ou d'une image. Si l'on veut se persuader que l'idée correspond bel et bien à l'objet qu'elle représente, il faut pouvoir comparer le contenu de l'idée à son objet, ce qui exige que l'on puisse connaître immédiatement l'objet, sans la médiation de son idée, chose impossible pour Locke qui prétend que l'esprit ne peut connaître les objets que médiatement, via les idées qu'il en a dans son entendement. D'où l'idée que l'empirisme lockéen est incapable de fournir une connaissance réelle du monde objectif et qu'il conduit logiquement au scepticisme épistémologique.

2. La réaction berkeleyenne : le nouveau principe

C'est dans ce contexte que doit se comprendre la réaction de Berkeley qui a pour finalité explicite de répondre aux questions posées tant par le scepticisme épistémologique que par le scepticisme ontologique. Afin de suivre pas à pas sa démarche, je me bornerai à l'étude de son *Traité des principes de la connaissance humaine* de 1710 où, pour reprendre une expression de Geneviève Brykman, Berkeley expose son « immatérialisme militant »[5]. Souvent confondu avec une position solipsiste qui consisterait à dire que n'existe que ce qui est perçu par les sujets, l'immatérialisme berkeleyen n'est pas d'un accès facile. Il faut prendre soin d'abord de ne pas le tirer arbitrairement vers le solipsisme car Berkeley s'est toujours défendu de vouloir réduire le monde aux perceptions subjectives et n'a cessé d'insister sur l'existence de choses extérieures indépendantes de l'esprit. Cela étant, le grand principe de son épistémologie dégagé dès ses notes de jeunesse pose problème. En supposant que « exister, c'est être perçu ou percevoir, ou vouloir, c'est-à-dire agir »[6], ce principe semble à première vue soutenir la thèse que

4. Sergeant, 1697, p. 30 (traduction nôtre).

5. Brykman, 1993, p. 18. Pour une étude plus complète des *Principes*, on se référera à Fogelin, 2001. Sur l'immatérialisme de Berkeley en général, voir Luce, 1963 ; Bracken, 1974 ; Tipton, 1974 ; Pitcher, 1977 ; Grayling, 1986 ; Winckler, 1989 et Pappas, 2000. En ce qui concerne plus spécifiquement la période 1709-1713, voir Atherton, 1990 et Berlioz, 2003, pour une analyse de l'*Essai sur une nouvelle théorie de la vision* (1709) et Stoneham, 2002, pour une étude exhaustive des *Trois dialogues entre Hylas et Philonous* (1713). Pour une vision plus complète de sa philosophie, on se référera aux ouvrages aussi utiles que didactiques de Berman, 1994 et Winckler, 2005.

6. Berkeley, *Notes philosophiques*, n° 429, dans Luce et Jessop, 1948-1957, vol. I, p. 53 (à noter que désormais toutes les traductions de Berkeley seront nôtres).

toute existence renvoie ultimement à du perçu. Ce qui n'est pas faux pris au sens strict, mais ce principe doit être conçu plus largement et ne pas renvoyer seulement à la perception humaine. Envisagé de manière plus globale, il ne fait pas dépendre l'existence des choses de la conscience qu'en prennent les sujets pensants puisque ces derniers ne sont pas responsables de ce qu'ils perçoivent. Si la perception est bien le tout de l'existence, c'est parce que Dieu est l'être omnipercevant qui donne le monde à percevoir aux hommes, interdisant par là qu'il puisse dépendre de leur entendement fini.

Ce principe ontologique, Berkeley prétend pouvoir le démontrer. Pour ce faire, il procède d'abord par une démonstration par l'absurde en montrant qu'il est strictement impossible de dissocier l'existence du fait d'être perçu ou de percevoir. Aucune abstraction ne peut rendre compte d'une existence d'un autre type que celle-ci. Chacun peut prendre conscience par lui-même de cette impossibilité : je peux penser à des sapins que je vois depuis la fenêtre de mon bureau et penser également que personne ne les perçoit à ce moment-là, c'est-à-dire qu'ils existent sans que personne ne les regarde. Mais cette idée que je forge de sapins existants sans personne pour les percevoir est, *elle*, perçue. Ce contre-exemple ne nous dit rien d'une existence réelle en dehors de la perception.

> Cela ne sert en rien l'hypothèse : cela montre seulement que vous avez le pouvoir d'imaginer ou de former des idées dans votre esprit, mais cela ne montre pas que vous pouvez concevoir la possibilité que les objets de votre pensée puissent exister hors de l'esprit. Pour y arriver, il faudrait que vous les conceviez comme existant sans être conçus ou pensés, ce qui est une contradiction manifeste. Quand nous faisons notre possible pour concevoir l'existence de corps extérieurs, nous ne faisons tout ce temps que contempler nos propres idées[7].

À cet argument *ad absurdum*, Berkeley joint une preuve d'ordre propositionnel afin de parvenir à une certitude de type logique concernant le lien entre existant et perçu. Berkeley part de ce qui lui semble être le sens commun quand il s'agit de définir l'existence d'une chose. Dire que le sapin que je vois de la fenêtre de mon bureau existe, c'est dire que je le perçois, ce sur quoi tout le monde s'accorde. Il existe donc un rapport évident entre le fait d'exister et le fait d'être perçu. Pour le dire autrement, si le sapin existe, c'est donc qu'il est perçu. Si je suis convaincu de l'existence de cet arbre, cette proposition implique en retour que le non perçu ne peut exister. D'où il est possible de conclure qu'il est nécessaire que ce qui n'est pas perçu ne puisse exister. Le principe est donc prouvé, et ce tant que le lien entre existence et perception ne peut être défait.

---

7. Berkeley, *Principes*, §23, dans Luce et Jessop, 1948-1957, vol. II, p. 50.

> Je suis prêt à tout faire dépendre de ce seul point : si vous pouvez concevoir qu'il est possible pour une substance étendue et mobile, ou pour toute idée ou quelque chose de semblable à une idée, d'exister autrement que dans un esprit qui la perçoit, j'abandonnerai volontiers la partie, et quant à tout cet assemblage de corps extérieurs que vous défendez, je vous en concéderai l'existence, et ce même si vous ne pouviez me donner aucune raison qui explique que vous croyez qu'il existe, ou me donner aucune raison justifiant son existence[8].

Dès lors, on doit s'entendre sur la validité du principe et concevoir qu'exister, c'est percevoir (pour une substance active comme l'esprit) ou être perçu (pour les corps extérieurs), principe qui fonde l'ontologie immatérialiste puisqu'il implique à la fois la substantialité de l'esprit et la non substantialité de l'étendue, tout substrat matériel non perçu étant alors défini comme non existant. Au-delà de cette distinction ontologique entre esprit percevant et idées perçues, le principe berkeleyen permet également de dénier toute valeur épistémologique à des propositions portant sur des objets présentés comme imperceptibles. En liant existence et perception, l'immatérialisme énonce du même coup les conditions du discours vrai, rejetant par là la notion de matière parce que contradictoire ou dénuée de sens.

3. La réponse au scepticisme : du refus de la matière à l'immatérialisme

Dans son combat contre le scepticisme, Berkeley prend bien soin de distinguer les thèses qui mettent en question la connaissance que nous pouvons avoir des choses extérieures, qui se condamnent par là au scepticisme épistémologique, et celles qui conduisent à mettre en doute leur existence, qui embrassent donc le scepticisme ontologique, tout en montrant qu'adopter le scepticisme épistémologique conduit bien souvent à être pris dans les rets du scepticisme ontologique. C'est ce que montre notamment le §88 des *Principes* :

> Tant que nous attribuons aux choses non pensantes une existence réelle, distincte du fait qu'elles sont perçues, il nous est non seulement impossible de connaître avec évidence la nature d'aucun être non pensant réel, mais même de savoir qu'il existe. De là découle le fait que nous voyons les philosophes se défier de leurs sens et douter de l'existence du ciel et de la Terre, de toutes les choses qu'ils voient ou sentent, et même de leur propre corps. Et après tout ce travail et cette lutte de la pensée contre elle-même, ils sont forcés de dire que nous ne pouvons parvenir à aucune connaissance évidente par soi ou aucun savoir démonstratif à l'égard de l'existence des choses sensibles[9].

8. Berkeley, *Principes*, §22, dans Luce et Jessop, 1948-1957, vol. II, p. 50.
9. Berkeley, *Principes*, §88, dans Luce et Jessop, 1948-1957, vol. II, p. 79.

De la lecture de ce paragraphe découle en filigrane la solution de Berkeley : il faut refuser d'attribuer aux choses une existence indépendante de leur être perçu (ce qui conduit à rejeter l'idée d'une substance matérielle, d'où le choix d'une théorie immatérialiste) et les concevoir comme réellement existantes en tant que perçues, ce qui revient à identifier les idées des corps avec les qualités que nous en percevons et à faire des corps des conglomérats de perceptions. Comme l'a souligné à juste titre David Berman, « le système philosophique de Berkeley, comme sa prose philosophique, est d'une simplicité apparente aussi désarmante que trompeuse »[10]. Car il ne faut pas s'y méprendre, la solution proposée qui se présente comme conforme au sens commun n'en est pas moins hautement philosophique et radicalement neuve.

La thèse épistémologique la plus originale de Berkeley est avant tout celle qui l'amène à rejeter la matière à titre de substance réelle. Pour parvenir à une telle conclusion, Berkeley présente deux lignes d'arguments dans les *Principes*, la première étant de nature plutôt dogmatique et cherchant à démontrer l'inexistence de la matière (§1-7 et §23), et la seconde étant de nature plutôt sceptique afin de montrer que son existence est douteuse (§8 et 18). Dans le premier cas, il s'agit avant tout de montrer que la matière est une notion philosophique contradictoire, conséquence qui permet de tirer du rejet de la substance matérielle une identification entre idées simples et qualités sensibles et entre idées complexes et corps.

Les deux premiers paragraphes ont pour fonction d'établir le dualisme berkeleyen entre idées perçues et sujets percevants. Connaître un objet, c'est ou bien le percevoir par la médiation des sens, qui forment en nous une idée de l'objet sensible perçu, ou bien l'appréhender par l'action de l'entendement dans le cas d'une opération spirituelle. Ce qui permet de distinguer toutes nos idées en idées sensibles, qui renvoient à l'objet perçu, et en idées de la mémoire et de l'imagination. Ce qui fait la spécificité des idées sensibles c'est qu'elles sont plus vives et plus fortes que les idées de l'imagination, qu'elles sont indépendantes de l'activité de notre esprit, et qu'elles se présentent sous un ordre cohérent et régulier, qui n'est autre que celui des lois naturelles. Les idées sensibles dépendent de nos différents sens – Berkeley mettant dès le premier paragraphe sur le même plan les idées de qualités secondes (couleur, chaleur, odeur, etc.) et de qualités premières (mouvement, résistance) – et peuvent être regroupées ensemble sous une dénomination arbitraire que fournit le langage quand elles proviennent en même temps d'un même objet (ainsi, la couleur verte, la forme ronde, le goût sucré et la dureté de tel objet perçu nous signifient que nous avons affaire à ce que l'on appelle une pomme).

10. Berman, 1994, p. 21.

Un objet est donc un conglomérat d'idées sensibles qui sont, pour Berkeley, hétérogènes les unes aux autres. Ainsi, par exemple, une idée perçue aussi bien par la vue que par le toucher, comme la figure d'un objet (la rondeur de la pomme), constitue non pas une mais deux idées distinctes, la figure tactile étant différente de la figure visuelle tout simplement parce que les sens de la vue et du toucher ne nous représentent rien de commun. Un tableau vu et touché sont deux choses différentes car la vue y repère une grande variété de couleurs et le toucher une surface uniforme. Mais comme nous avons l'habitude de lier entre eux ces deux types d'idées, le langage nous conduit à parler d'une même chose. Rappelons en passant que c'est cette thèse de l'hétérogénéité des idées qui a conduit Berkeley à répondre négativement au problème proposé par Molyneux. Dans une lettre à Locke, Molyneux avait demandé à ce dernier si un aveugle de naissance, recouvrant la vue, serait capable de distinguer par le sens nouvellement acquis ce qu'il pouvait distinguer auparavant par le toucher. Berkeley affirme qu'il serait impossible pour cet aveugle devenu voyant de distinguer les deux tout simplement parce que les idées de la vue ne sont pas identiques à celles du toucher. Tant que l'aveugle n'aura pas fait l'expérience que ces deux types d'idées vont de pair, il ne pourra les lier ensemble comme le font les voyants qui ont toujours eu l'habitude de procéder ainsi. La fiction de l'aveugle-né confirme, pour Berkeley, l'existence d'un espace perceptif constitué de perceptions hétérogènes et irréductibles les unes aux autres, qui ne renvoient pas à un sensible commun. Les objets immédiats des sens sont bel et bien incommensurables entre eux et seule la répétition habituelle de perceptions par des registres sensoriels différents permet de les concevoir comme allant de pair.

De manière générale, disons que chez Berkeley l'objet est réductible aux perceptions que l'on en prend, et que ces perceptions renseignent adéquatement sur l'objet perçu. Du côté percevant, on peut définir ce qui perçoit comme un esprit ou une âme, substance à la fois active et passive, que l'on doit concevoir comme imperceptible, sinon l'esprit serait un objet perçu et donc une chose passive ou un ensemble de qualités. C'est pourquoi l'esprit n'est pas défini par Berkeley comme une idée mais comme une *notion* car, à la différence de l'idée, sa nature ne consiste pas à être perçu mais à percevoir. Du côté du perçu, Berkeley introduit dès les deux premiers paragraphes des *Principes* une véritable nouveauté en réduisant strictement les objets de la perception aux idées, et en posant comme équivalentes les choses réelles et les idées perçues[11], ce qui lui permet à la fois de défendre un réalisme au niveau des idées et un phénoménisme en ce qui a trait à leur dépendance perceptive vis-à-vis de l'esprit. D'une part, les idées sont les objets appréhendés

11. Voir Gueroult, 1956, p. 23-85.

par les sens et non un intermédiaire entre l'esprit et la chose perçue ; d'autre part, les choses n'existent qu'en tant que perçues par un esprit. Ce qui permet à Berkeley, dès le paragraphe suivant, de rejeter la matière en tant que substance réelle mais non perçue. En effet, si l'existence des objets se réduit à leur perception, tout objet non perçu doit être dit non existant. Berkeley sait bien que l'originalité de sa thèse peut être mal comprise, et c'est pourquoi il multiplie les précautions avant d'asséner au final du troisième paragraphe qu'une chose ne peut exister que perçue et donc, par conséquent, que la matière ne peut exister, du moins si l'on prend ce terme en son sens philosophique habituel de substrat non perçu de qualités sensibles qui sont, elles, perceptibles.

> Je pense qu'une connaissance intuitive de cela peut s'obtenir par quiconque fera attention à ce que veut dire le terme « exister » lorsqu'il est appliqué aux choses sensibles. Je dis que la table sur laquelle j'écris existe, c'est-à-dire que je la vois et la sens ; et si je n'étais pas dans mon bureau, je devrais dire qu'elle existe, ce par quoi j'entendrais que, si j'étais dans mon bureau, je pourrais la percevoir, ou bien que quelque autre esprit la perçoit actuellement […]. Quant à ce que l'on dit de l'existence absolue de choses non pensantes, sans aucune relation avec le fait qu'elles soient perçues, cela semble parfaitement inintelligible. Leur *être* consiste à *être perçu* (*esse est percipi*), et il n'est pas possible qu'elles aient une existence quelconque en dehors des esprits ou des choses pensantes qui les perçoivent[12].

Si le rejet de la matière à titre de substance active mais non perçue est une vraie nouveauté, le rôle attribué à l'esprit percevant divin qui permet de maintenir les choses perçues dans l'être quand aucun esprit humain ne les perçoit (et, dans ce cas précis, celle de la table) ne l'est pas moins. Certes, Malebranche avait attribué à Dieu la double fonction d'éclairer les esprits humains en leur donnant les idées des choses perçues et d'agir sur leur sensibilité, mais il n'en conservait pas moins un monde matériel indépendant de la perception. Avec Berkeley, le prix à payer pour la disparition du monde matériel non perçu est celui de l'omnipotence divine qui seule peut rendre compte de la persistance dans l'être des objets perçus. Dans le cadre de l'immatérialisme, l'existence de Dieu n'a pas à être prouvée puisqu'elle est évidente, rien ne pouvant justifier la permanence dans l'être des objets perçus si ce n'est l'action continue de la puissance divine.

Le rejet de la matière est présenté sous une forme différente au §6, quand Berkeley montre qu'il est impossible d'abstraire une quelconque entité matérielle de la perception des objets. S'il est néanmoins possible de séparer par la pensée les différentes qualités ou parties d'un corps – la couleur de la saveur, le haut du bas –, il est par contre impossible de séparer les qualités

12. Berkeley, *Principes*, §3, dans Luce et Jessop, 1948-1957, vol. II, p. 42.

d'un objet pour ne conserver que ce qui en serait le substrat imperceptible, et ce, tout simplement parce que l'objet *n'est rien d'autre* que ses qualités perçues. Dans le cadre épistémologique berkeleyen où les objets se donnent entièrement sous forme perceptive, aucune substance ne peut être pensée comme séparée de ses qualités, ce qui a pour conséquence à la fois de rendre la notion de substance matérielle incompréhensible et de réduire les choses corporelles à des idées ou des composés d'idées.

Le paragraphe suivant en tire les conséquences en ne reconnaissant le titre de substance qu'aux esprits. Et pour clore la question de l'*esse est percipi*, il amène un dernier argument. Si l'on s'accorde sur le fait que l'existence d'une idée sensible consiste seulement dans le fait d'être perçue, il est dès lors contradictoire que cette idée (ou qualité seconde) puisse exister dans une substance qui ne peut la percevoir. Pour le dire autrement, la matière ne pourrait être le substrat des qualités secondes qu'à la condition de pouvoir les percevoir. Or, comme la matière est par définition une substance non spirituelle, il faut bien en venir à ne faire que des esprits les substrats des qualités perçues.

Les arguments qui suivent les sept premiers paragraphes ont pour fonction non pas de montrer que la matière est une notion contradictoire ou impossible à penser, mais que son existence est au fond improbable. Berkeley reconnaît dans le §8 qu'une théorie idéaliste représentative reste possible, telles celles de Descartes ou de Locke par exemple, et que les idées pourraient renvoyer à une entité non perçue dont elles seraient la copie ou l'image. Mais la difficulté de cette position repose sur la notion de ressemblance. Pour qu'il y ait une ressemblance réelle entre une idée et l'objet non perçu dont elle est l'idée, il faut que ces deux entités partagent quelque chose de commun. Or, nous savons ce qu'est une idée, à savoir une qualité perçue, ce qui signifie que l'objet auquel elle renvoie devrait être lui aussi perceptible, et donc être une idée puisque ne sont perçues que des idées. Mais si l'on soutient malgré tout que cet objet est imperceptible, alors la notion de ressemblance perd toute signification, car comment une couleur pourrait-elle ressembler à quelque chose d'invisible, ou une forme particulière à quelque chose d'intangible ? La conclusion de Berkeley est qu'une idée ne peut ressembler qu'à une idée, une perception à une autre perception, et rien de plus.

Les deux paragraphes suivants reprennent cette conclusion à partir d'une analyse de la distinction entre qualités secondes et qualités premières des corps extérieurs[13]. Pour les philosophes modernes, il existe une substance matérielle pourvue de qualités premières, qualités que certaines de nos idées

13. Sur la critique que propose Berkeley de cette distinction chez Locke, voir Berlioz, 2000, p. 89-97, qui fait le point sur la question.

peuvent représenter parce qu'elles leur sont en partie semblables. Berkeley critique cette thèse en deux temps : il montre d'abord que, les idées ne ressemblant qu'à des idées, les archétypes que l'on fait résider dans la substance matérielle, archétypes qui sont connus par la médiation des qualités premières qu'ils produisent, doivent être tout aussi perceptibles que ces qualités premières dont ils sont la cause, et donc réductibles à des idées. Dès lors, on ne voit pas bien quelles seraient les qualités propres à la substance matérielle, dont la notion devient contradictoire puisque les archétypes imperceptibles qu'elle est censée posséder sont en droit perceptibles. En second lieu, Berkeley rappelle la fameuse distinction entre qualités secondes et premières pour montrer en quoi elle est problématique. Si l'on peut distinguer les qualités entre elles, c'est sans doute parce qu'on pense possible d'abstraire les qualités premières des qualités secondes. Or, cette abstraction est impossible, car, l'on a beau faire, il ne nous est pas loisible de penser au mouvement d'un corps sans en même temps concevoir ce corps sans qualités secondes. Si ce travail d'abstraction n'est pas possible, c'est bien qu'au niveau ontologique il existe une équivalence entre les qualités sensibles, ce qui revient à dire qu'elles existent toutes dans l'esprit qui les perçoit[14].

Si les sens ne peuvent nous fournir de renseignements sur la nature d'une prétendue matière imperceptible, ni même nous garantir son existence, la raison ne le peut pas plus. Elle ne le pourrait qu'en faisant une induction à partir de ce que les sens lui transmettent, mais ceux-ci ne lui fournissent aucune information concernant une substance matérielle imperceptible. Ainsi, pour Berkeley, les partisans de l'existence d'un substrat matériel doivent à la fois soutenir qu'il existe une ressemblance entre idée et objet, ce qui lui paraît impossible, et que l'idée puisse être véritablement représentative. Or, cette hypothèse lui paraît tout aussi intenable, car on ne pourrait jamais comparer des idées à des entités par définition imperceptibles, ainsi que le montre le §86 :

> Tant que les hommes pensent que les choses réelles subsistent hors de l'esprit, et que leur connaissance n'est *réelle* que dans la mesure où elle est conforme à ces *choses réelles*, il s'ensuit qu'ils ne peuvent être certains de posséder aucune connaissance réelle. Car comment peut-on savoir que les choses perçues sont conformes à celles qui ne le sont pas, ou qui existent hors de l'esprit[15] ?

On comprend pourquoi Berkeley considère que les théories des philosophes modernes mènent directement à une forme de scepticisme épistémologique. En postulant l'existence d'un substrat matériel par nature

14. Sur cette distinction entre qualités premières et secondes, voir la critique que propose Winckler, 1994, p. 255-263, de la lecture de Warnock, 1969, p. 99.

15. Berkeley, *Principes*, §86, dans Luce et Jessop, 1948-1957, vol. II, p. 78.

inconnaissable – c'est du moins la thèse peu charitable que Berkeley leur attribue – il en sont conduits à ne pouvoir fonder la science nouvelle alors même que leur système philosophique prétendait l'inverse[16]. En conservant au savoir la forme ancienne de l'adéquation entre ce qui existe dans l'esprit et ce qui existe objectivement dans la réalité, ils minent ce même savoir, car il ne leur est pas possible, à partir de leurs propres principes, de parvenir à une connaissance de la nature intime du réel ou de l'intérieur absolu des choses puisqu'ils ne peuvent jamais savoir si une idée représente bel et bien l'objet dont elle est l'idée.

L'existence d'un substrat matériel imperceptible est bien ce qui pose problème, comme l'explicite le §87. Car, à supposer que les idées ou qualités perçues renvoient bien à une substance non perçue, il est impossible de dire de quelle manière un tel renvoi se fait. Les choses matérielles à titre de substances doivent être semblables à elles-mêmes et se distinguer de leurs modes et accidents qui sont plus ou moins éphémères et changeants. Mais comment ce qui est par nature variable et transitoire pourrait-il nous donner une idée d'une chose intrinsèquement identique à elle-même ? Reprenant le vieil argument sceptique de la relativité perceptuelle, Berkeley cherche à montrer que les qualités perçues des objets ne peuvent nous renseigner sur les objets eux- mêmes, car quelles qualités faudrait-il privilégier pour les connaître ? Quelles sont celles qui sont pleinement représentatives et qui permettent de connaître réellement la chose ? Et comment distinguer une qualité représentative d'une autre qui ne l'est pas ? Une fois posée une différence de nature entre idées et objets, le scepticisme paraît invincible.

4. Le problème de l'existence du monde extérieur

Pour Berkeley, l'existence du monde extérieur ne peut que faire problème dans le cadre d'une philosophie qui repose sur un dualisme ontologique radical. C'est là d'ailleurs l'enjeu des §18 à 20 des *Principes* qui a pour fonction de montrer non que la matière n'existe pas, mais simplement qu'il est impossible de le savoir. Pour parvenir à une telle conclusion, Berkeley concède d'abord au §18 qu'il est possible qu'il existe en notre esprit des idées représentatives de substances matérielles. La question qui se pose est celle de savoir comment on peut être assuré de leur existence. Si l'on suppose que les sens en rendent compte, on ne s'aide guère car les philosophes modernes reconnaissent en général que la sensation porte seulement sur les qualités perçues et ne renseignent pas sur l'essence cachée des choses. Si l'on prétend

16. Sur le statut et la fonction que Berkeley attribue aux sciences, voir Charles, 2004.

que l'on peut prendre connaissance de cette existence par la raison, il faudrait pour cela que le raisonnement puisse inférer de manière nécessaire la cause de l'effet, les substances matérielles des qualités perçues. Or, les philosophes modernes avouent que ce lien de cause à effet n'est pas toujours probant puisqu'il existe des cas où il ne fonctionne pas (le rêve, la folie, l'ivresse). Reste que ces cas de figure ne sont pas les plus fréquents et que rien n'empêche de dire que l'existence de la matière ne soit que probable, comme le suppose le §19. Soit, mais cette probabilité n'explique rien de plus, car les disciples de Descartes ou de Locke, qui supposent l'existence de ces substances matérielles dans un cadre dualiste, ne peuvent pas expliquer comment un objet matériel peut produire une idée spirituelle qui est constituée d'une toute autre nature que lui. Et, d'ailleurs, ils admettent tous à titre d'hypothèse que l'on peut être affecté de la même manière, avec ou sans matière, comme l'exemple du songe le montre aisément. Dès lors, pourquoi maintenir l'existence de choses imperceptibles s'il n'est pas besoin d'elles pour la formation des idées ? En digne successeur d'Ockham, Berkeley recommande de supprimer les entités inutiles au nom du principe d'économie. La simplicité des voies divines semble en effet conduire à cette conclusion.

> En outre, s'il était possible pour des corps d'exister hors de l'esprit, alors soutenir une telle thèse serait forcément une opinion très hasardeuse, car cela reviendrait à supposer, sans aucune raison valable, que Dieu a créé des êtres innombrables qui sont entièrement inutiles, et qui ne répondent à aucun dessein particulier[17].

Il ne s'agit pas pour Berkeley de prétendre à ce niveau que la matière n'existe pas mais de montrer à ses adversaires les difficultés propres à leur thèse qui les conduisent à flirter dangereusement avec le solipsisme. Dans ce cas, la suspension du jugement sur cette question paraît la meilleure des solutions. Mais une échappatoire possible à l'*épochè* consiste dans le recours à cette inclination naturelle en faveur de l'existence des corps extérieurs dont parlait Descartes. Il existerait en nous un sentiment naturel qui nous forcerait à penser que nos perceptions renvoient bel et bien à des objets extérieurs indépendants des effets qu'ils produisent sur notre sensibilité, sentiment si net qu'un consentement universel existe à ce sujet. Au nom de ses critiques précédentes, Berkeley refuse cet argument. Pour lui, une notion contradictoire comme l'est celle de la matière interdit que l'on puisse vraiment croire en son existence et qu'il puisse y avoir un réel consentement à son égard. L'erreur peut d'ailleurs être vite corrigée si on s'entend sur le sens des termes, et il suffit d'y réfléchir un peu pour s'apercevoir bien vite qu'attribuer une

17. Berkeley, *Principes*, §19, dans Luce et Jessop, 1948-1957, vol. II, p. 49.

existence à une substance imperceptible et inactive a tout de la fausse croyance. À cet égard, les hommes ne font qu'attribuer une signification à une proposition qui n'en a pas, comme il leur arrive si souvent de le faire. Bref, la croyance en l'existence d'une substance matérielle n'est qu'un préjugé comme un autre.

Pour pouvoir le déraciner, Berkeley se propose d'abord de le comprendre. Pourquoi croit-on fermement en l'existence de la matière ? Tout simplement parce que nous sommes affectés sans le vouloir. Quand nous ouvrons les yeux, nous n'avons pas le choix de voir telle ou telle chose devant nous puisque nous ne sommes pas responsables de ce que nous voyons. C'est ce sentiment d'immédiate présence d'un monde extérieur qui a conduit les hommes à penser qu'il existait indépendamment de toute perception par l'esprit. Les philosophes modernes, ayant distingué qualités secondes et premières, ont corrigé en partie ce sentiment naturel en montrant que certains affects sont totalement propres au sujet percevant, mais sans rompre pour autant avec l'idée qu'il puisse y avoir malgré tout des substances totalement indépendantes de toute perception, substances dont nous pourrions malgré tout avoir des idées. S'ils en sont venus à conserver cette possibilité de substances imperceptibles, c'est qu'ils ont pensé que les perceptions subjectives devaient bien être causées par quelque chose de différent de l'esprit percevant, tout en ayant une certaine ressemblance avec les idées produites en lui. C'est donc au nom du principe de causalité qu'ils ont souhaité préserver l'objectivité du monde extérieur.

À ce niveau, la question qui peut se poser est celle de savoir pourquoi ils ont souhaité que la causalité exercée sur l'esprit fût matérielle et non spirituelle. Pour Berkeley, cela s'explique d'abord parce qu'ils n'ont pas perçu les difficultés qu'il y avait à supposer une ressemblance entre idées mentales et objets matériels ou à attribuer aux objets matériels une réelle activité ; ensuite, parce que l'action de l'esprit divin n'est pas aisément identifiable puisqu'elle se présente sous la forme de collections d'idées sensibles qui ne renvoient pas directement à lui ; enfin, parce que cette action divine se fait selon des lois naturelles régulières et uniformes. Si Dieu intervenait de manière inopinée à tout moment, la preuve de son action serait manifeste. Mais comme il se contente d'agir librement et avec sagesse selon les voies naturelles les plus simples, nous ne faisons guère attention à sa présence.

> À chaque fois que le cours de la nature est interrompu par un miracle, les hommes sont prêts à reconnaître la présence d'un agent supérieur. Mais quand nous voyons que les choses suivent leur cours habituel, elles ne font naître en nous aucune réflexion ; leur ordre et leur enchaînement, bien qu'ils soient un témoignage en faveur de la plus grande sagesse, puissance et bonté de leur

> créateur, nous sont cependant si constants et familiers que nous ne pensons pas qu'ils sont les effets immédiats d'un *esprit libre*[18].

La prédominance de l'explication matérialiste sur l'hypothèse spiritualiste (ou divine) tient donc à trois raisons principales : la non prise en compte des difficultés propres à une épistémologie dualiste ou matérialiste ; la présence imposante du monde qui fait oublier quel en est le support ontologique ; l'action régulière et ordonnée de la puissance divine. Pour renverser cette option, il suffit de souligner à la fois les difficultés de toute philosophie supposant l'existence objective d'une substance matérielle inactive et imperceptible et d'exciper les enjeux reliés à la puissance divine qui maintient le monde dans l'existence et le donne à percevoir selon des lois fixes et immuables. Cela devrait être simple puisque les philosophes modernes ont fait la moitié du chemin en reconnaissant que les qualités secondes ne pouvaient exister que perçues. En définissant la matière comme un substrat de qualités, ils doivent donc accepter de faire l'autre moitié du chemin et embrasser l'immatérialisme. Mais c'est oublier la force des préjugés qui peut tout à la fois conduire à la reconnaissance de l'existence d'une contradiction au sein de la notion de matière, entendue comme substrat d'accidents, et à la volonté de conserver malgré tout le terme de matière comme un « quelque chose », un « je ne sais quoi », responsable des perceptions que nous avons du monde extérieur. La force des préjugés est telle que la raison préfère parfois refuser son assentiment à ce qui lui paraît logiquement juste au nom d'une impression d'existence qui, elle, est fausse quand on a montré qu'il est contradictoire qu'existe un substrat non percevant auquel « adhéreraient » les qualités premières.

La raison ne s'avoue donc pas vaincue. Après tout, elle peut chercher à définir la matière autrement que comme substrat des qualités premières en supposant par exemple qu'il s'agit du support de qualités qui nous sont imperceptibles mais qui n'en existent pas moins, et que nous pourrions percevoir si nous avions des sens adaptés pour cela, comme les aveugles pourraient percevoir les couleurs si par hasard ils recouvraient la vue. Mais cette objection ne tient pas car l'ajout d'un nouveau sens permettrait bien d'obtenir de nouvelles sensations mais ne dirait rien de plus sur l'essence de la matière qui resterait tout aussi inerte et imperceptible. Dans ce cas, pourquoi ne pas dire que l'on conserve la notion de matière à titre hypothétique, mais sans se prononcer sur sa nature et son action ? Ce repli stratégique, évoqué au §79, est d'une pauvreté patente puisqu'il revient à penser que l'on peut conserver des mots sans leur donner de signification, ce qui permet

18. Berkeley, *Principes*, §57, dans Luce et Jessop, 1948-1957, vol. II, p. 65.

ainsi d'éviter de faire de la matière une notion contradictoire. Dans ce cadre, on comprend mieux pourquoi l'introduction des *Principes* a pour fonction de critiquer les idées abstraites qui conduisent à des abus de langage. Les matérialistes se paient de mots quand ils souhaitent conserver un sens à l'idée abstraite de matière tout en lui déniant toute signification. Philosopher sérieusement, c'est au contraire attacher un sens précis aux termes que l'on emploie et donc considérer avec attention les idées auxquels ils renvoient. Sinon, cela revient à soulever la poussière et ensuite à se plaindre « de ne pouvoir plus rien voir »[19].

Reste un dernier retranchement, qui consiste à dire que l'on peut conserver malgré tout la notion de matière si on la considère sous une définition totalement négative, sans lui attribuer la moindre spécification. Là encore, cela revient à jouer sur les mots et il est évident qu'on ne peut critiquer un « quelque chose » dont on ne peut rien dire. Et qu'on ne prétende pas qu'il est impossible de l'appréhender parce que ce concept dépasse la finitude de l'entendement humain, car on peut très bien distinguer ce qui est au-delà de la raison et ce qui va contre la raison. La matière, définie en ce sens, est une notion contradictoire que l'on peut donc invalider. Une fois la matière rejetée à titre de concept non explicatif de la perception, l'action divine s'impose seule pour expliquer les relations entre esprit percevant et idées/choses perçues, et ce, même si elle n'est pas conçue comme telle par ceux qui ne font pas attention à l'ingéniosité de l'architecte divin.

> Comme la plus grande part des idées ou des sensations que nous percevons n'est pas produite ou ne dépend pas des volontés des hommes, il y a donc quelque autre esprit qui les cause, puisqu'il est contradictoire qu'elles subsistent par elles-mêmes. Mais si nous considérons attentivement la régularité constante, l'ordre et l'enchaînement des choses naturelles, la magnificence, la beauté et la perfection stupéfiantes des plus grandes parties de la création, la délicatesse exquise de ses parties les plus petites, ainsi que l'harmonie exacte et la concordance du tout […], alors je dis que, si nous considérons toutes ces choses, et que parallèlement nous sommes attentifs à la signification et à l'importance des attributs « un », « éternel », « infiniment sage, bon et parfait », nous percevrons clairement qu'elles appartiennent au susdit esprit, qui *fait tout en tout*, et *par lequel toutes choses existent*[20].

Berkeley est donc parvenu au bout de son exercice de pensée : il a montré que la notion de substance matérielle est contradictoire et que l'explication immatérialiste, qui fait intervenir la causalité divine, est beaucoup plus probante. Il lui reste encore à montrer qu'elle échappe à l'accusation de solipsisme portée contre les partisans du dualisme ontologique.

---

19. Berkeley, *Principes*, Introduction, §3, dans Luce et Jessop, 1948-1957, vol. II, p. 26.
20. Berkeley, *Principes*, §146, dans Luce et Jessop, 1948-1957, vol. II, p. 107-108.

5. Le réalisme berkeleyen en question

Si l'existence de la matière pose problème, celle des corps extérieurs ne fait en revanche aucun doute. Non seulement nous sommes sûrs de leur existence, mais nous pouvons connaître leur nature, ce qui met un terme au scepticisme dans sa version épistémologique et ontologique. Pour parvenir à cette conclusion, Berkeley suppose que les corps sont immatériels et qu'ils ne se distinguent pas ontologiquement des idées. Si être, c'est être perçu, alors les choses extérieures, dont l'existence même consiste à être perçues immédiatement, ne peuvent qu'exister. On comprend mieux ainsi l'identification que pose Berkeley dans les *Principes* entre chose et idée, puisque les choses sensibles ne sont que des idées ou des composés d'idées au sens où une idée est définie comme étant un objet sensible actuellement et immédiatement perçu. Berkeley est sensible à la difficulté de cette réduction des choses aux idées et sait bien que ses lecteurs auront du mal à penser qu'ils mangent ou boivent des idées quand ils se sustentent ou bien qu'ils se recouvrent d'idées quand ils s'habillent. Mais si par le terme idée on entend tout ce qui est perçu immédiatement par les sens, alors nous mangeons et buvons des idées et nous nous habillons bien avec des idées. Ce qui compte ici, c'est la justesse de l'expression employée et non son caractère inhabituel, et le fait de rejeter une fois pour toutes l'interprétation substantialiste sous-entendue par le terme « chose », qui a également pour défaut de signifier à la fois les choses étendues et les choses pensantes. À partir de là, le scepticisme ontologique perd toute sa consistance puisqu'il devient logiquement impossible qu'un objet perçu puisse ne pas exister.

> C'est une contradiction manifeste qu'un objet sensible quelconque soit immédiatement perçu par la vue et le toucher, et qu'il n'existe pas dans la nature en même temps, puisque l'existence réelle d'un être non pensant consiste à *être perçu*[21].

L'existence du monde extérieur est donc indubitable, à un point tel d'ailleurs qu'elle est logiquement tout aussi démontrée que celle de Dieu puisque l'existence de ce dernier suppose la perception des idées. En ne conservant comme argument en faveur de l'existence de Dieu que la preuve cosmologique, Berkeley fait donc de la réalité du monde créé une condition nécessaire pour démontrer la présence de Dieu à titre de créateur et conservateur de l'univers.

Le rejet du scepticisme ontologique conduit également Berkeley au renversement du principe fondateur du dualisme cartésien, à savoir la découverte du *cogito*, qui permet à Descartes de distinguer ontologiquement l'âme

21. Berkeley, *Principes*, §88, dans Luce et Jessop, 1948-1957, vol. II, p. 79.

du corps afin de montrer que la connaissance de l'âme est antérieure et plus évidente que celle du corps. Chez Berkeley, la connaissance de l'esprit et celle des corps extérieurs sont à mettre sur le même plan, étant tout aussi évidentes l'une que l'autre. Car si être c'est percevoir ou être perçu, il ne saurait y avoir d'esprit percevant sans chose perçue. Ainsi, si le degré d'évidence est identique dans les deux cas, l'antériorité se trouve désormais du côté des choses car, pour penser, il faut avoir des idées. La prise de conscience de l'existence de l'esprit se découvre donc *après* celle du monde extérieur, qui lui est antérieure en droit et en fait.

En plaçant esprit et idée sur un même plan ontologique, Berkeley pense donc résoudre les dilemmes propres au scepticisme épistémologique et ontologique. Seulement, si l'on comprend combien est délicate toute théorie dualiste qui postule une relation réelle entre idées mentales et objets matériels, on ne doit pas sous-estimer certaines difficultés propres à l'immatérialisme, et notamment celle qui concerne la différence existant entre une idée présente dans l'entendement et la même idée conçue comme extérieure à l'esprit. Le problème qui se pose est celui de la double existence d'une idée/chose présentée comme identique. On se doute bien que Berkeley ne conçoit pas que l'esprit devienne coloré ou chaud quand il perçoit des qualités sensibles telles que le rouge et la chaleur et qu'il pose donc un principe de différenciation entre les deux. Ce qui l'amène à rompre avec le modèle habituel de l'idée comprise comme mode de l'esprit. Pour ses prédécesseurs, l'idée pouvait être conçue comme un mode de l'esprit car ils supposaient qu'elle n'était qu'une ressemblance de l'objet renvoyant à des qualités secondes et premières causées par ce dernier. Dans le contexte berkeleyen, une telle hypothèse devient impensable puisqu'il n'existe pas de médiation entre l'esprit percevant et l'objet perçu, l'objet se réduisant à son idée qui lui est similaire et non ressemblante. Pour autant, Berkeley tente de contourner l'objection en rappelant que, chez les cartésiens, qui prétendent que l'esprit peut percevoir une qualité première telle que l'étendue, aucun d'entre eux n'en a pour autant conclu que l'esprit était étendu. Ce qui vaut ici pour l'étendue vaut pour toutes les qualités, premières ou secondes, et s'applique tout aussi bien au monisme immatérialiste qu'au dualisme ontologique :

> On pourra peut-être nous objecter que si l'étendue et la figure n'existent que dans l'esprit, il s'ensuit que l'esprit est étendu et figuré, car l'étendue est un mode ou un attribut qui, pour parler avec les scolastiques, est le prédicat d'un sujet dans lequel elle existe. Je réponds que ces qualités sont dans l'esprit seulement en tant que celui-ci les perçoit, c'est-à-dire non pas en tant que *modes* ou *attributs*, mais uniquement en tant qu'idées. Dès lors, on ne peut en conclure que l'âme ou l'esprit est étendu de ce que l'étendue n'existe qu'en lui

> seul, ou que l'esprit est rouge ou bleu de ce que l'on reconnaît partout que ces couleurs existent en lui et nulle part ailleurs[22].

Les choses perçues en tant qu'idées dans l'esprit ne se présentent donc pas comme des modes ou des accidents de l'esprit. La rupture avec la tradition épistémologique classique est ici totale car cette dernière faisait des idées des modes de la substance pensante. Ce qui ne veut pas dire que Berkeley rejette l'idée qu'il ne puisse pas y avoir de modes de l'esprit (les émotions et les volontés en sont par exemple) mais simplement que l'esprit ne peut être conçu comme le support des idées sensibles. Reste à comprendre quel est le statut des idées dans l'esprit humain et quel est le rapport entre esprit et idée. La difficulté de la position berkeleyenne est qu'elle affirme à la fois une différence réelle entre l'esprit et les choses perçues et une sorte d'équivalence entre les idées dans l'esprit et les choses qui existent hors de l'esprit. Il faut faire attention à bien comprendre la relation triangulaire adoptée par Berkeley entre esprit, idée et chose, qui n'est pas du même ordre que celles de Descartes ou de Locke par exemple.

Contrairement à Descartes et Locke qui supposent qu'il existe des substances spirituelles et matérielles, Berkeley adopte une position dans laquelle sont réellement distingués esprit et chose du monde extérieur, les deux n'ayant rien en commun. Berkeley accepte, bien sûr, de reconnaître l'existence d'un lien de causalité réel entre esprit percevant et chose perçue puisque percevoir une chose existante c'est nécessairement en avoir l'idée. Avoir une idée, c'est donc percevoir une chose, chose qui diffère de ce qui la perçoit puisque l'esprit est par essence actif et la chose perçue passive. Si *esse est percipere aut percipi*, comme le soutient Berkeley, il faut comprendre qu'il ne s'agit pas du même *esse*. Le statut ontologique du percevant n'est pas identique à celui du perçu et l'existence à laquelle participent l'esprit et la chose n'est pas du même ordre, car activité et passivité sont des manières d'exister totalement différentes. En effet, seuls les êtres spirituels sont des substances actives qui existent par soi, alors que les choses sont des êtres fugaces et inertes qui dépendent de la perception qu'un esprit peut en avoir.

Le problème qui se pose désormais ne touche plus au rapport entre esprit et chose, mais à celui qui existe entre idée et chose. Pour contrecarrer le scepticisme épistémologique, Berkeley ne cesse de clamer que l'idée et la chose sont identiques. Ainsi peut-on lire au §5 des *Principes* :

> Dès lors, parce qu'il m'est impossible de voir ou de toucher aucune chose sans avoir une sensation actuelle de cette chose, il m'est également impossible de concevoir dans mes pensées aucune chose ou objet sensible distinct de sa sensation ou de sa perception[23].

22. Berkeley, *Principes*, §49, dans Luce et Jessop, 1948-1957, vol. II, p. 61.
23. Berkeley, *Principes*, §5, dans Luce et Jessop, 1948-1957, vol. II, p. 43.

En effet, pour Berkeley, non seulement un être perçu est un être nécessairement existant (rejet du scepticisme ontologique), mais il est également intégralement perçu (rejet du scepticisme épistémologique). Ce que Berkeley prétend, c'est qu'il n'y a pas plus dans l'objet que dans la perception. L'équivalence entre la chose et l'idée est réelle, ce qui signifie que l'on ne peut ajouter à l'objet de la perception des qualités qui ne seraient pas perçues. Son essence s'épuise dans son apparence, ce qui explique que le scepticisme épistémologique est impossible dans un cadre de pensée immatérialiste.

Cette conception phénoméniste donne un statut radicalement neuf tant aux idées qu'aux choses sensibles. Précisons quelque peu la pensée de Berkeley sur ce point. Pour lui, les idées sensibles sont à la fois des êtres dénués de pensée (d'où le fait que les esprits ne peuvent fondamentalement pas être des idées) et des objets immédiats de la perception qui sont appréhendés par chacun de nos sens. Ces êtres inertes et passifs – ce qui explique leur statut d'effet et non de cause – perçus par l'esprit ont un statut préventif et lui permettent, par les sensations agréables ou désagréables qu'ils font naître en lui, de prendre conscience tout à la fois des plaisirs et des nuisances de l'existence. Les idées sont à la fois dépendantes de l'esprit (elles n'existent que perçues) et indépendantes du pouvoir causal de l'esprit qui les perçoit, car elles renvoient à la puissance de l'action divine. Mais leur indépendance ne saurait être absolue, car elles ne sont jamais distinctes de la perception qu'un être spirituel, homme ou Dieu, peut en avoir.

Dénuées de statut représentatif, intrinsèquement passives et inertes, les idées sont perçues immédiatement par les sens et se combinent entre elles pour donner une idée complexe et médiate d'un corps extérieur. Les idées immédiates propres à chaque sens peuvent ainsi être conçues sous la forme d'un ensemble d'idées concomitantes qui forment dans l'esprit l'idée d'un objet extérieur. Une cerise, exemple pris par Berkeley dans les *Trois dialogues entre Hylas et Philonous* (1713), n'est rien d'autre qu'un conglomérat de perceptions qui constitue une idée médiate dans l'esprit auquel un nom propre peut être attribué :

> Je vois cette *cerise*, je la sens, je la goûte, et je suis sûr qu'un *rien* ne saurait être vu, ni senti, ni goûté : elle est donc réelle. Enlevez les sensations de douceur, d'humidité, de rougeur, d'acidité, et vous ôtez la cerise. Puisqu'elle n'est pas un être distinct de ces sensations, je dis que la cerise n'est rien d'autre qu'un ensemble d'impressions sensibles ou d'idées perçues par différents sens, idées qui sont unies en une chose (ou qui reçoivent un seul nom) par l'esprit, parce qu'on peut observer qu'elles vont de pair[24].

24. Berkeley, *Trois dialogues entre Hylas et Philonous*, III, dans Luce et Jessop, 1948-1957, vol. II, p. 249.

Si les idées dépendent de leur perception par un esprit, le problème de l'objectivité des corps perçus ne peut pas ne pas se poser. Dans un schème de pensée immatérialiste, les esprits finis perçoivent-ils les mêmes idées ? Et qu'en est-il de leur permanence dans l'être ? Refusant tout subjectivisme intégral, Berkeley fait des idées des êtres réels en partie indépendants des esprits finis, ce qui l'autorise à conclure que les choses existent bel et bien quand nous ne les percevons plus. La question de l'extériorité du monde étant réglée, reste celle de son identité perceptive. Deux esprits perçoivent-ils ou non le même monde ? Pour Berkeley, si l'on entend par percevoir le monde de manière identique le fait pour deux individus possédant des facultés perceptives semblables d'être affectés de la même manière, alors on peut bien dire qu'ils perçoivent une même chose, bien que leur perception puisse différer quelque peu. Berkeley adopte ici le parti du sens commun en disant que deux personnes qui perçoivent un corps naturel perçoivent bien un *même* corps. Mais son immatérialisme ne devrait pas lui permettre d'aller si loin car, pour dire que deux personnes perçoivent une même chose, il lui faudrait démontrer que Dieu présente bien aux hommes les mêmes idées de la même manière, ce qui lui est impossible.

Mais un autre problème se pose dans le cadre de pensée immatérialiste. Si l'on peut aisément distinguer l'esprit percevant de l'idée perçue au nom d'une manière d'exister différente, active pour l'un, passive pour l'autre, il est beaucoup plus difficile de séparer ce qui relève de la perception et ce qui est de l'ordre de l'idée. Et Berkeley lui-même affirme qu'il est impossible d'abstraire l'idée de la sensation. Au §5 des *Principes*, Berkeley prend l'exemple des qualités secondes afin de montrer que ces qualités ne peuvent être abstraites de la perception que nous en prenons. Mais il veut simplement signifier par là qu'il est impossible de concevoir une idée sensible sans qu'elle soit perçue, rien de plus. L'immatérialisme de Berkeley consiste donc à accepter en même temps trois postulats : la distinction entre esprits et idées, la dépendance des idées à l'égard des esprits qui les perçoivent et l'impossibilité pour une idée d'exister sans être perçue. Et ce qui vaut pour les idées sensibles vaut également pour les idées de l'imagination et de la mémoire. Dès lors, il faut comprendre que, lorsque Berkeley dit des idées qu'elles sont dans l'esprit (« *in the mind* »), il sous-entend simplement qu'elles sont perçues par lui. La différence entre les idées sensibles et les idées de l'imagination à cet égard se joue au niveau de la causalité, les idées de l'imagination étant dans l'esprit parce que causées par lui, alors que les idées des choses sensibles ne sont en lui que parce qu'elles affectent l'esprit par leur présence, ce qui indique qu'elles n'en dépendent pas pour exister hors de lui, même si leur existence se réduit à leur perception par un esprit fini ou infini.

6. Une épistémologie théophanique

Dans l'immatérialisme, Dieu occupe une place à part et il est le soubassement réel de l'épistémologie berkeleyenne. Seul être totalement actif – les esprits finis sont à la fois actifs, ils veulent et agissent, et passifs, les idées du monde extérieur s'imposent à eux –, Dieu est l'explication ultime de l'existence du monde sensible et de la perception qu'en prennent les hommes. C'est d'ailleurs son rôle causal qui démontre son existence, car sans la postulation d'une action divine, l'immatérialisme perd tout son sens. Sans Dieu, en effet, il est impossible de comprendre comment subsistent dans l'être des perceptions indépendantes des esprits finis. Si nous ne pouvons en avoir une idée, Dieu ne pouvant être perçu immédiatement, il nous est néanmoins possible de nous en forger une notion à travers ce que nous révèle son action mondaine.

> Où que nous dirigions notre vue, nous percevons à tout moment et en tout lieu des signes manifestes de la divinité ; toute chose que nous voyons, entendons, sentons ou que nous percevons par les sens de quelque manière que ce soit, est un signe ou un effet de la puissance de Dieu[25].

L'utilisation du terme *signe* n'est pas innocente ici. Pour Berkeley, les idées sont aussi des signes. On se doute bien que leur signification ne doit pas être entendue en relation avec un substrat matériel mais plutôt avec un substrat spirituel. Le monde est signifiant et finalisé, il est le signe de la manifestation de la puissance et de la providence divines qui se donnent à voir à ceux qui sont capables de la repérer. Le monde est un langage que Dieu nous parle afin de nous aider à nous orienter et à guider notre action en fonction des sentiments de plaisir et de déplaisir que nous éprouvons à la perception de telle ou telle chose.

L'existence de Dieu est si manifeste pour ceux qui savent la reconnaître qu'elle est à vrai dire plus évidente que celle de n'importe quel autre esprit fini. Car l'action de Dieu est immensément plus variée et actuelle que celle des autres hommes, et les actions de ces derniers d'ailleurs ne sont possibles que grâce à lui puisque c'est Dieu qui imprime dans l'esprit des hommes les idées de ces actions. La causalité physique est illusoire et renvoie à une causalité d'ordre métaphysique puisque les corps sont inactifs et n'ont aucun pouvoir causal propre. Les événements naturels sont les effets d'un esprit infini et sage, et les lois de la nature représentent l'expression de la volonté divine. Reste à penser le statut de la volonté, puisque Berkeley attribue aux esprits une activité libre. Tous les esprits sont capables d'actes volontaires et

25. Berkeley, *Principes*, §148, dans Luce et Jessop, 1948-1957, vol. II, p. 109.

sont de véritables agents qui répondent de leurs choix et de leurs mouvements, même si ces mouvements sont soumis aux lois naturelles déterminées par Dieu. Être libre en ce sens, c'est pouvoir déterminer ses pensées, quoiqu'une telle liberté puisse paraître quelque peu mystérieuse, et Berkeley ne s'en cache pas :

> Ne pas oublier d'élucider avec soin cet étrange mystère, à savoir comment se fait-il que je puisse vagabonder, penser à tel ou tel homme, tel ou tel lieu, telle ou telle action, quand rien n'apparaît qui les introduise dans mes pensées, quand ils n'ont aucune connexion perceptible avec les idées actuellement suggérées à mes sens[26].

S'il est possible aux esprits finis de s'abstraire de l'immédiateté de leur perception, c'est bien qu'ils ont une part de liberté réelle dans un monde pourtant intégralement structuré par une volonté autre que la leur.

Berkeley n'explicite guère les modalités de l'action divine, et s'il le fait, c'est en réponse aux critiques apportées par un de ses lecteurs, Samuel Johnson[27]. À la lecture de cette correspondance, on peut comprendre que Dieu agit immédiatement, et qu'il est à la fois créateur et conservateur du monde, ce qui retire toute efficacité réelle aux objets mondains. On peut également comprendre quel est le rapport entre les manières divine et humaine de percevoir des idées. À Johnson qui pense que découle naturellement de l'immatérialisme une distinction entre idées archétypales, présentes dans l'entendement divin, et idées ectypales, propres aux esprits humains, Berkeley répond par la négative. Il ne peut y avoir deux types d'existence pour les idées, simplement deux manières de les percevoir, divine ou humaine. Ce que cherche à éviter Berkeley, c'est que l'on en arrive à penser que les idées archétypales en Dieu puissent être conçues comme distinctes de leur être perçu, hypothèse qu'il récuse. Une idée est toujours perçue, même si cette perception peut être différente pour un entendement divin et humain, ce qui fait qu'aucune chose ne peut exister indépendamment d'un esprit percevant. Si Berkeley accepte toutefois de conserver le terme d'archétype pour désigner les idées divines en comparaison avec les idées humaines, il se refuse à en faire des modèles dont les idées humaines seraient les copies. Il cherche plutôt à les penser dans leur identité, ne posant de différence réelle qu'au niveau de leur durée, éternelle pour Dieu, éphémère pour les esprits finis. Les idées sont en Dieu de toute éternité, et ne deviennent sensibles que suite à la création d'esprits finis qui deviennent

26. Berkeley, *Notes philosophiques*, n° 599, dans Luce et Jessop, 1948-1957, vol. I, p. 109.

27. À cet égard, voir les lettres de Johnson à Berkeley du 10 septembre 1729 et du 5 mars 1730 et les réponses de Berkeley en date du 25 novembre 1729 et du 24 mars 1730, dans Luce et Jessop, 1948-1957, vol. II, p. 271-294.

alors capables de les percevoir. Ce que Dieu perçoit sous le mode de l'éternité, les esprits finis en prennent connaissance sous le mode de la durée temporelle et en fonction de leur manière propre de percevoir, relative à leur sensorialité (Dieu n'ayant pas de corps, il faut en conclure au fait qu'il perçoit les mêmes idées mais autrement, comme cela sera sans doute le cas pour l'âme immortelle[28]), ce qui permet de comprendre pourquoi Berkeley affirme sans ambages que les choses continuent d'exister quand nous ne les percevons plus.

Ce qui est sûr pour Berkeley, c'est que l'action divine se manifeste dans une nature des choses normée qui est la preuve d'une providence divine à l'œuvre dans le réel. La prévenance de Dieu à l'égard de ses créatures se voit dans les lois fixes et uniformes qu'il a posées dans l'être afin de leur permettre de se guider dans la vie selon leur expérience et de progresser de manière inductive dans l'ordre du savoir. Expérience et science fonctionnent de manière identique et permettent de parvenir à une connaissance du monde plus rigoureuse afin de dégager des règles générales d'action et de favoriser un savoir prédictif. Car la conception berkeleyenne de la science est pragmatiste, la science ayant comme finalité l'action humaine. Au lieu de croire que la science peut parvenir à l'essence cachée des choses et aux raisons ultimes du réel, Berkeley la pense comme un langage qui ne vise pas à dévoiler le réel mais à l'expliquer afin de parvenir à la production de lois générales permettant des prédictions précises sur lesquelles l'action humaine peut prendre appui. Mais les limites du savoir sont vite atteintes car elles ne peuvent que buter sur la part de mystère de la volonté divine. On peut bien sûr croire que Dieu a créé le monde avec en vue le bien-être général de l'humanité[29], mais les modalités précises de son action dépassent le caractère fini de l'entendement humain. Si le monde est un langage que Dieu parle aux hommes et qu'il leur est possible en partie de décoder, cette herméneutique est condamnée à rester à jamais de l'ordre de l'interprétation. Demi-échec qui vaut mieux, pour Berkeley, qu'une victoire totale du pyrrhonisme.

28. Dans un essai étonnant intitulé « The Future State » paru dans le *Guardian* en 1713, Berkeley définit la vie future par la perte de la sensorialité corporelle et l'attribution d'une nouvelle sensorialité adaptée au corps glorieux.

29. Cette notion de bien-être général de l'humanité est au centre de l'apologétique berkeleyenne, dimension de sa philosophie peu évoquée. À noter quand même la parution récente de Charles, 2015 qui présente une autre figure de Berkeley, non plus le philosophe soucieux de réfuter les fondements épistémologiques du scepticisme et du matérialisme, mais l'évêque intéressé à en stopper les effets sur le corps social et sur la morale de son temps.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Édition de référence

The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne, 9 volumes, édités par A. A. Luce et T. E. Jessop, Edimburg et Londres, Nelson, 1948-1957.

À propos de l'œuvre berkeleyenne, on consultera également :

The Works of George Berkeley, including his posthumous Works, 4 vol., édités par A. C. Fraser, Oxford, Clarendon Press, 1901.

George Berkeley's Philosophical Commentaries, *Transcribed from the Manuscript and Edited with an Introduction and Index*, édité par G. H. Thomas, Mount Union College, Alliance, 1976.

George Berkeley's Manuscript Introduction, *An Edition Diplomatica*, *Transcribed and Edited with Introduction and Commentary*, édité par B. Belfrage, Oxford, Doxa, 1987.

Traductions françaises

Œuvres, 4 volumes, sous la dir. de G. Brykman, Paris, Presses Universitaires de France, 1985-1996.

De l'obéissance passive, présentation, traduction et notes par D. Deleule, Paris, Vrin, 1983.

Principes de la connaissance humaine, présentation, traduction et notes par D. Berlioz, Paris, Flammarion, 1991.

Trois dialogues entre Hylas et Philonous, traduction, présentation et notes par G. Brykman et R. Dégremont, Paris, Flammarion, 1998.

Sources primaires mentionnées

Regius, H. [1654], *Philosophia Naturalis*, Amsterdam, Ludovic Elzevir.

Sergeant, J. [1697], *Solid Philosophy asserted against the Fancies of the Ideists, or the Method to Science further illustrated*, Londres, Roger Clavil.

Autres travaux cités

Atherton, M. [1990], *Berkeley's Revolution in Vision,* Ithaca, Cornell University Press.

Berlioz, D. [2000], *Berkeley. Un nominalisme réaliste*, Paris, Vrin.

Berlioz, D., dir. [2003], *Berkeley. Langage de la perception et art de voir*, Paris, Presses Universitaires de France.

Berman, D. [1994], *George Berkeley. Idealism and the Man*, Oxford, Clarendon Press.

Bracken, H. M. [1974], *Berkeley*, Londres, McMillan.

Brykman, G. [1993], *Berkeley et le voile des mots*, Paris, Vrin.

Brykman, G., dir. [1997], *Berkeley et le cartésianisme*, Paris, Publidix.

Charles, S. [2003], *Berkeley au siècle des Lumières. Immatérialisme et scepticisme au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin.

Charles, S., dir. [2004], *Science et épistémologie selon Berkeley*, Québec, Presses de l'Université Laval.

CHARLES, S., dir. [2015], *Berkeley Revisited. Moral, Social and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Studies in the Enlightenment.

FOGELIN, R. J. [2001], *Berkeley and the* Principles of Human Knowledge, Londres, Routledge.

GLAUSER, R. [1999], *Berkeley et les philosophes du XVII^e siècle. Perception et scepticisme*, Sprimont, Mardaga.

GRAYLING, A. C. [1986], *Berkeley. The Central Arguments*, Londres, Duckworth, 1986.

GUEROULT, M. [1956], *Berkeley. Quatre études sur la perception et sur Dieu*, Paris, Aubier Montaigne.

LUCE, A. A. [1963], *The Dialectic of Immaterialism*, Londres, Hodder and Stoughton.

MCCRACKEN, C. J. et TIPTON, I. C. [2000], *Berkeley's* Principles *and* Dialogues. *Background Source Materials*, Cambridge, Cambridge University Press.

PAPPAS, G. S. [2000], *Berkeley's Thought*, Ithaca, Cornell University Press.

PITCHER, G. [1977], *Berkeley*, Londres, Routledge.

STONEHAM, T. [2002], *Berkeley's World: An Examination of the* Three Dialogues, Oxford, Oxford University Press.

TIPTON, I. C. [1974], *Berkeley. The Philosophy of Immaterialism*, Londres, Methuen.

WARNOCK, G. J. [1969], *Berkeley*, Baltimore, Penguin Books.

WINCKLER, K. P. [1989], *Berkeley. An Interpretation*, Oxford, Clarendon Press.

WINCKLER, K. P., dir. [2005], *The Cambridge Companion to Berkeley*, Cambridge, Cambridge University Press.

9 L'origine, l'étendue et les limites de la connaissance *a priori* selon Kant

Claude Piché

1. La critique de la faculté de connaître

C'est sans doute à bon droit que l'on dit de la *Critique de la raison pure* qu'elle contient la « théorie de la connaissance » de Kant. En effet, la première *Critique* est d'abord et avant tout un ouvrage de philosophie théorique dans lequel sont inventoriés et examinés les principes premiers de toute connaissance. Toutefois, il convient de faire remarquer que l'expression théorie de la connaissance – en allemand *Erkenntnistheorie* –, bien que l'on s'en serve souvent pour désigner le contenu de cet ouvrage, n'est pas de Kant lui-même. Elle a fait son apparition au début du XIX^e^ siècle, où elle a acquis un sens spécifique associé aux premières vagues de « retours à Kant », et ce en réaction explicite à l'idéalisme allemand[1]. En d'autres mots, c'est le néo-kantisme qui, à l'aide de cette expression, a cherché à réhabiliter la pensée de Kant, par-delà Schelling et Hegel, en mettant en lumière le fait que la philosophie critique a pris toute la mesure des avancées de la science moderne, laquelle trouverait dans la première moitié de la *Critique de la raison pure*, à tout le moins de manière indirecte, sa légitimation philosophique.

Si, cependant, on cherche à retracer de manière plus précise le sens et la portée du projet de Kant tel que décrit dans son ouvrage de 1781, on doit prendre note que ce projet comporte d'emblée dans son titre un aspect négatif, dans la mesure où s'y annonce une « critique » de la faculté de connaître, et plus spécifiquement de la raison pure théorique. L'enjeu porte donc

1. Voir à ce sujet Dufour, 2003, p. 9.

expressément sur la connaissance *a priori* et non sur la connaissance empirique. Il s'agit en fait de la critique « du pouvoir de la raison en général vis-à-vis de toutes les connaissances auxquelles il lui est loisible d'aspirer indépendamment de toute expérience », et par conséquent la *Critique* doit permettre de « trancher quant à la possibilité ou l'impossibilité d'une métaphysique en général[2] ». On le voit, ce n'est pas l'expérience, définie comme « connaissance empirique » (B 147), qui fait au premier chef l'objet de cette *Critique*, mais bien le « pouvoir de la raison relativement à toute connaissance *a priori* » (A 841/B 869). À coup sûr, les sciences expérimentales contiennent de telles connaissances ; cependant la discipline visée par Kant dans son ouvrage n'est manifestement pas la physique, mais plutôt la métaphysique, en tant que science spéculative procédant entièrement *a priori*. Il faut statuer sur la légitimité ou l'absence de légitimité d'un tel discours qui déploie un savoir *a priori*, sans s'être interrogé au préalable sur le bien-fondé de ce savoir.

La *Critique de la raison pure* consiste dès lors en un examen des prétentions cognitives de la métaphysique. Elle doit tracer les limites de l'usage légitime de la connaissance pure, limites qui, parce qu'elles sont allègrement transgressées par cette discipline, la condamnent à n'être qu'un discours creux. Le volet négatif de la *Critique* prend donc la forme d'une mise en garde adressée à la métaphysique dogmatique. Or, pour que la critique kantienne soit à même de départager le domaine légitime de la connaissance *a priori* de ses applications fautives, il lui faut se livrer à une série de tâches, plus positives celles-là. La démarche critique doit procéder en trois étapes : la détermination des « sources », de l'« étendue » et des « limites » de la métaphysique en général à titre de connaissance *a priori* (A XII ; A 11/B 25).

Si nous revenons maintenant à notre question initiale touchant la pertinence de l'appellation « théorie de la connaissance » pour caractériser la première *Critique*, force nous est d'admettre que la manière dont Kant définit sa conception de la critique appelle certaines précautions. D'abord, comme nous venons de le voir, la critique ne porte que sur la connaissance *a priori* et elle vise une science en particulier, la métaphysique. De plus, le mot « critique » étant synonyme pour Kant de propédeutique, cet ouvrage se présente en fait comme une discipline préparatoire au système complet de la connaissance pure, qui a pour nom philosophie transcendantale (A13/B 27). Ce caractère préliminaire de la critique ne signifie pourtant pas que ses

2. La *Critique de la raison pure* sera citée, comme c'est l'usage, selon la pagination des éditions originales de 1781 (A) et 1787 (B). La traduction utilisée est celle d'Alain Renaut. Elle comporte l'indication de la pagination des éditions A et B. Le passage cité ici renvoie à A XII. Ci-après, les références à la première *Critique* seront insérées dans le corps du texte.

résultats soient provisoires ou approximatifs. Au contraire, ils sont aux yeux de Kant pleinement assurés. Ils ne font toutefois état que des principes premiers et des concepts originaires, dont l'analyse n'a pas à être menée à terme de façon à mettre au jour l'ensemble des concepts dérivés, tel que l'exigerait l'édification complète d'un système. C'est dire que la théorie kantienne de la connaissance n'expose que les linéaments d'une éventuelle théorie de la connaissance, comprise, bien sûr, comme connaissance *a priori*. À proprement parler, nous n'avons donc pas affaire à une théorie de la connaissance intégralement articulée, et encore moins à une théorie de la connaissance empirique, voire de la science expérimentale. Bien sûr, l'ouvrage de Kant intitulé *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* (1786) témoigne à souhait de l'admiration qu'il a pour la physique newtonienne, et ce n'est pas un hasard s'il a tenté d'y jeter des ponts entre les résultats positifs de sa *Critique* et la science moderne[3]. En revanche, il serait abusif de prétendre que la première moitié de la *Critique de la raison pure* vise à esquisser une épistémologie de la physique mathématique. Un rapide examen du concept de critique a révélé que son projet porte sur un enjeu tout autre.

2. La Révolution copernicienne

C'est sans doute la fascination qu'exerce la science moderne sur Kant qui le conduit à introduire dans la préface à la seconde édition de la *Critique de la raison pure* la métaphore de ce qu'il est convenu d'appeler la « Révolution copernicienne ». Encore ici, l'expression n'est pas de lui. Il préfère en effet parler d'une « révolution dans la manière de penser », qui a déjà eu lieu en mathématique et en physique, et qu'il est à ses yeux urgent d'opérer en métaphysique (B XI, XII, XXII). Le recours au paradigme de la science, notamment de la science moderne, est judicieux en ce qu'il permet de faire prendre conscience au lecteur de l'ampleur et de la radicalité de la transformation que la *Critique de la raison pure* entend pour sa part faire subir à la métaphysique traditionnelle. La métaphore met donc à contribution les sciences dites « objectives » (B IX) : la mathématique, issue d'une révolution ayant eu lieu dans l'Antiquité, et la science naturelle des temps modernes, comme par exemple la révolution déclenchée en astronomie par Copernic. Si, dans la littérature sur Kant, la métaphore de la Révolution copernicienne trouve généralement une place de choix, elle ne va pas sans présenter certaines difficultés, qu'il convient de mettre en lumière si l'on entend conserver à

3. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, dans *Gesammelte Schriften*, tome IV, p. 465-566 ; tr. F. de Gandt dans Kant, *Œuvres philosophiques* II, p. 363-493.

cette figure de rhétorique sa force et sa pertinence. Ces difficultés sont en vérité de deux ordres. Elles ont trait, d'une part, à l'utilisation de l'image du renversement qui s'est produit en astronomie, de l'autre, à la distinction qu'il est nécessaire de maintenir, en marge du rapprochement tenté par Kant, entre le niveau théorique de la physique et celui de la métaphysique.

Si on prend la métaphore astronomique au pied de la lettre, on risque de devoir conclure que Kant adopte en philosophie une position réactionnaire en réintroduisant un point de vue qu'il faut bien qualifier de ptoléméen. En vérité, la révolution opérée par Copernic consiste à passer d'une vision géocentrique du monde à une vision héliocentrique, si bien que le point de référence ou encore le pôle fixe du système n'est désormais plus l'observateur sur Terre, mais le Soleil. Avec Copernic, le spectateur ne représente plus un point d'observation stable, il est au contraire en mouvement. Or, si l'on interprète la comparaison de manière stricte, la révolution kantienne prend les allures d'un retour au géocentrisme de Ptolémée puisqu'avec la *Critique* ce n'est plus l'objet qui sert de point de référence à la connaissance, mais le sujet connaissant. La métaphore demeure donc parlante, mais uniquement *mutatis mutandis*, c'est-à-dire pour autant que l'on opère la transposition requise : de même qu'avec Copernic le point de référence est le Soleil plutôt que l'observateur, de même, mais inversement, le sujet connaissant chez Kant détient désormais une primauté sur l'objet. Ce qui fait conclure à un commentateur, qui s'est récemment penché sur cette question, que Kant n'avait au fond en vue que la radicalité du bouleversement des habitudes de pensée provoqué par Copernic et non une correspondance terme à terme du point fixe et de l'instance en mouvement de part et d'autre. Par cette métaphore, Kant aurait donc simplement voulu montrer à quel point la *Critique de la raison pure* va à l'encontre des idées reçues[4].

En marge des difficultés liées à l'interprétation de l'image de l'héliocentrisme se pose, tel que déjà mentionné, le problème des différents niveaux de discours théorique. Ainsi, lorsque Kant prétend « imiter » le physicien (B XX), il sait fort bien que les sciences naturelles invoquées ici à titre paradigmatique contiennent des « principes empiriques » (B XII) et il ne manque pas de le rappeler. En regard de ces disciplines, la métaphysique se présente en revanche comme une science entièrement *a priori*, ce qui en fait une « connaissance spéculative de la raison tout à fait distincte » (B XIV). Ces précisions sont en fait cruciales pour Kant car il ne peut exploiter la métaphore que sous certaines réserves, ou encore pour « autant que le permet leur

4. Voir à ce propos M. Miles, « Kant's 'Copernican Revolution' : Toward Rehabilitation of a Concept and Provision of a Framework for the Interpretation of the *Critique of Pure Reason* », *Kant-Studien*, 97, 2006, p. 1-32.

analogie » (B XVI). Or, l'analogie entre les sciences de la nature et la métaphysique prend la forme suivante. À l'époque moderne, on en est venu à considérer qu'en physique « la raison ne voit que ce qu'elle produit elle-même selon son projet » (B XIII). Kant se réfère à la « méthode expérimentale » qui lui permet d'établir certains rapprochements avec la nouvelle méthode qu'il propose pour la métaphysique. En sciences de la nature, l'hypothèse, même si elle précède l'expérimentation, ne peut à vrai dire être proprement qualifiée d'*a priori*, au sens kantien du terme. L'allusion à Galilée qui « fit rouler ses boules jusqu'au bas d'un plan incliné avec une pesanteur choisie par lui-même » ou encore à Torricelli qui « fit supporter à l'air un poids qu'il avait d'avance conçu comme égal à celui d'une colonne d'eau connue de lui » (B XII) le prouve amplement. Grâce à l'hypothèse, le physicien conçoit évidemment « d'avance » ce qu'il s'attend à retrouver dans la réalité, mais cette anticipation n'a pas la valeur d'un *a priori* philosophique. Par ailleurs, une telle tentative d'explication d'un processus empirique ne peut être le fruit d'une fantaisie débridée ou d'une élucubration purement arbitraire, car alors le scientifique se verra rapidement ramené à l'ordre au moment où il soumettra son hypothèse à l'expérimentation. Celle-ci sert donc d'instance de contrôle dans la mesure où elle est appelée à fournir une confirmation empirique de l'hypothèse.

Qu'en est-il dès lors de l'instance de contrôle appropriée pour la métaphysique ? Nous venons de voir que le discours des sciences naturelles est en définitive régi par la confrontation à l'évidence empirique. Or, il ne peut être question pour Kant d'appliquer ce test à la métaphysique puisque aucune évidence empirique particulière ne peut venir confirmer la validité d'un *a priori* qui rend d'abord possible l'expérience en général. La méthode expérimentale ne s'applique donc pas à la métaphysique. Et lorsque, dans sa préface, Kant revendique pour lui-même l'« expérimentation », il fait référence en vérité à une simple expérience de pensée, sans rapport à une vérification empirique quelconque, donc en circuit fermé pour ainsi dire. Parce qu'elle les rend d'abord possibles, la métaphysique ne peut se livrer à une « expérimentation avec ses objets » (B XVIII). En l'absence d'une telle caution, on pourrait dès lors croire que la philosophie de la raison pure n'a plus qu'à engendrer son objet de toutes pièces, comme bon lui semble. C'est d'ailleurs ce que paraît laisser entendre cette phrase célèbre de Kant résumant la portée de sa révolution : « nous ne connaissons *a priori* des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes » (*ibid.*). D'ailleurs, il n'est pas rare de voir cette phrase rapportée sans la locution adverbiale « *a priori* », ce qui a alors pour conséquence de faire de la philosophie kantienne un constructivisme outrancier : les « choses » seraient de pures constructions. La présence de la l'expression « *a priori* » fait ici toute la différence car, d'une part,

elle limite l'intervention de la philosophie de la raison à ce qui dans la constitution de l'objet est purement *a priori*, laissant par là de côté toute la composante *a posteriori*, c'est-à-dire empirique, de l'objet, laquelle n'est pas du ressort du sujet transcendantal ; de l'autre, la constitution *a priori* des « choses » renvoie à des éléments purs, tels l'espace et le temps, ou encore les catégories, qui ne sont pas laissés à la discrétion du sujet connaissant. Bien au contraire, il s'agit d'*a priori* entièrement déterminés quant à leur nombre et à leur fonction et qui constituent autant de conditions de possibilité de l'expérience. Encore moins qu'en sciences naturelles, il n'y a pas de place pour l'arbitraire au sein d'une métaphysique qui, grâce à la critique, est désormais au fait des prérogatives et des limites de la faculté de connaître.

Le problème philosophique de la confirmation de la validité de ces *a priori* reste toutefois entier et il doit encore trouver sa solution. Il convient à nouveau de préciser d'entrée de jeu que l'« imitation » par Kant de la méthode expérimentale ne signifie en aucun cas que la philosophie de la raison pure doive attendre la confirmation de ses principes d'une confrontation avec leur objet. Le registre dans lequel se situe la métaphysique est entièrement différent de celui de la physique, d'où les limites de la métaphore de la Révolution copernicienne, qui doit être lue, faut-il le rappeler, avec prudence. En somme, Kant a cherché à montrer grâce à elle qu'il procède à un renversement de la perspective analogue à celui qu'opère l'astronomie copernicienne. Dans les deux cas, c'est l'opinion commune qui est mise à mal ; cette opinion qui, tout comme elle considère que le Soleil se lève et se couche, estime, sous l'emprise de son réalisme dogmatique, que l'espace, par exemple, relève des choses elles-mêmes, et non du sujet connaissant.

3. La connaissance transcendantale

La métaphore de la Révolution copernicienne nous fournit l'occasion de soulever deux questions : 1- Qu'en est-il du statut théorique propre à la métaphysique, lequel fait en sorte que le parallèle avec les sciences dites objectives doit être fait avec prudence ? 2- Comment Kant parvient-il à prouver la pertinence et le bien-fondé des *a priori* de la connaissance si une telle preuve ne peut être cherchée du côté des objets de l'expérience ? Nous reviendrons sur cette dernière question au point suivant. Pour l'instant, concentrons-nous sur la première. Il y va en fait de la détermination du niveau philosophique auquel la *Critique de la raison pure* cherche à faire accéder le lecteur. À cette fin, Kant a recours à l'adjectif « transcendantal », qu'il rattache d'emblée à la « connaissance ». À la lumière de l'extrait suivant, tiré de l'Introduction, il devient évident que la connaissance en question désigne le discours philosophique de la *Critique :* « Je nomme *transcendantale* toute

connaissance qui s'occupe en général moins d'objets que de notre mode de connaissance des objets, en tant que celui-ci doit être possible *a priori*» (B 25). Il appert que la connaissance philosophique ne porte pas directement sur des «objets». La philosophie n'est donc pas, comme la mathématique et la physique, une science «objective». Elle s'intéresse au contraire à «notre mode de connaissance» de ces objets. Pour faire court, on peut conclure de l'extrait cité que «transcendantal» désigne une «connaissance» de notre «mode de connaissance», ce qui met en relief le retour réflexif qui est impliqué par ce type de discours. La *Critique de la raison pure*, en raison de son statut transcendantal, contient dès lors une philosophie de la connaissance, de notre mode de connaître, encore qu'il faille bien préciser qu'elle ne s'y intéresse que pour autant que ce mode de connaissance comporte des éléments *a priori*. La *Critique* se veut une science des *a priori* de notre connaissance en général[5].

Dans un passage ultérieur, Kant précise sa pensée en faisant remarquer que toute représentation *a priori* n'est pas pour autant en elle-même transcendantale. Il donne l'exemple de l'espace et des figures géométriques que l'on peut y tracer *a priori*. En eux-mêmes, l'espace et ses figures ne sont pas des représentations transcendantales. Est transcendantale par contre la connaissance «par laquelle nous parvenons à connaître que et comment certaines représentations (intuitions ou concepts) sont appliquées ou sont possibles exclusivement *a priori*» (A 56/B 80). Par le qualificatif «transcendantal» Kant marque ses distances face à la métaphysique dogmatique qui a précédé la parution de sa *Critique*. La métaphysique est en effet une science qui procède à la connaissance de ses objets entièrement *a priori*, mais qui néglige, parce que dogmatique précisément, de s'interroger sur la légitimité et sur les conditions de possibilité de l'application de ces *a priori* à des objets en général. La philosophie transcendantale, dont la *Critique de la raison pure* nous présente les principes, doit à terme s'intégrer à la nouvelle métaphysique projetée par Kant et dont elle est appelée à assurer les prétentions, autrement précaires et chancelantes, à connaître ses objets *a priori*. La *Critique* doit donc procéder à l'inventaire des *a priori* qui sont présents de manière «nécessaire et universelle» – telle est la définition de l'*a priori* – dans la connaissance, et indiquer de quelle façon ils interviennent dans cette connaissance.

5. Dans un article célèbre, Barry Stroud a jeté un regard critique sur ce qu'il est convenu d'appeler les «arguments transcendantaux», lesquels sont censés incarner la manière spécifiquement kantienne d'argumenter dans la *Critique*. Voir B. Stroud, «Transcendental Arguments», *Journal of Philosophy*, 45, mai 1968, p. 241-256; tr. S. Chauvier «Arguments transcendantaux», dans Boyer *et al.*, 1999, p. 27-45.

Les représentations *a priori* qui sont constitutives de toute connaissance se répartissent en deux classes : elles sont soit de nature intuitive, soit de nature conceptuelle. Ainsi l'espace et le temps sont-ils des *a priori* en ce qu'ils représentent les deux formes pures grâce auxquelles un objet peut être intuitionné. L'intuition est en vérité pour Kant une représentation radicalement différente du concept. Par elle l'objet à connaître nous est donné, alors que par le concept il est pensé. Or, l'espace et le temps, parce qu'ils sont les formes pures de l'intuition sensible, sont des représentations *a priori* et se distinguent en cela de la matière de la sensibilité – par exemple la sensation d'une couleur, d'une odeur, d'une texture, etc. – qui, elle, est *a posteriori*, empirique. De même, au sein des *a priori* de la connaissance, on compte des représentations conceptuelles, lesquelles sont en nombre limité (douze) et que Kant appelle, selon la désignation traditionnelle, « catégories », c'est-à-dire les prédicats premiers de tout objet en général. L'une des tâches principales de la *Critique de la raison pure* consiste d'ailleurs à montrer que ces concepts *a priori*, constitutifs de tout objet en général, ne peuvent en fait légitimement s'appliquer qu'aux objets intuitionnés dans l'espace et le temps, à défaut de quoi ils demeurent vides et dépourvus de toute validité objective, comme le résume la sentence maintes fois citée : « des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts sont aveugles » (A 51/B 76). Or la seule forme d'intuition dont dispose l'être humain comme sujet fini étant l'intuition sensible, les objets de la connaissance qui lui sont accessibles ne peuvent être que des phénomènes. L'expérience, unique champ d'application des *a priori* de la connaissance, est donc constituée de phénomènes, c'est-à-dire des objets tels qu'ils sont donnés à travers le filtre de la sensibilité (espace-temps) et non la chose en elle-même, indépendamment de l'espace et du temps et qui par là échappe totalement à la faculté de connaître.

En somme, ne peut prétendre au titre « transcendantal » que la connaissance philosophique qui fait le décompte des *a priori* présents dans toute connaissance et qui indique la manière dont ils interviennent dans la constitution des objets à connaître eux-mêmes. Il ne faut donc pas se surprendre de constater que la « Doctrine kantienne des éléments » soit composée d'une Esthétique et d'une Logique *transcendantales*, qui exposent le rôle respectif des formes pures de la sensibilité et des concepts purs de l'entendement. Avant de passer à l'étude des principes de l'entendement, au sein desquels sont impliquées les formes de l'intuition et les catégories de l'entendement, il convient de s'arrêter un instant sur la manière dont la philosophie critique procède pour démontrer « que » et « comment » les *a priori* de la connaissance interviennent dans l'expérience, et ce en l'absence de toute caution objective ou extérieure, comme c'est par ailleurs le cas pour les sciences empiriques.

4. L'appel au sujet connaissant

La philosophie théorique de Kant se préoccupe de la constitution de l'objet et de l'objectivité de la connaissance, qu'elle cherche à fonder. C'est précisément pour cette raison qu'il lui est interdit de s'en remettre à une expérience avec des objets déjà constitués pour appuyer ses démonstrations. Au contraire, la philosophie critique a pour mission de dégager, avons-nous dit, les éléments *a priori* de la connaissance et de montrer la genèse de l'objectivité de l'objet[6]. Or, un discours qui de la sorte expose les conditions de possibilité de la connaissance en général ne peut chercher de point d'appui du côté de l'objet lui-même. Cette particularité devient manifeste dans un passage de la *Critique* qui fait état du défi que présente l'édification de la preuve d'un principe transcendantal, en l'espèce le principe de causalité. En effet, une telle proposition, encore qu'elle doive être démontrée, possède « cette propriété particulière qu'elle rend elle-même possible, et elle seule, le fondement même de sa preuve, à savoir l'expérience, et qu'elle doit toujours y être présupposée » (A 737/B 765). On assiste ici à une forme de circularité, qui est constitutive de ce type d'enquête philosophique et qui tient à ceci que la proposition transcendantale qui doit être démontrée se trouve d'emblée au fondement de l'expérience, laquelle devrait – dans les conditions normales d'une science objective empirique – lui servir de base. Pour résoudre ce problème redoutable auquel est confrontée la *Critique*, Kant se doit de développer un ensemble de stratégies destinées à neutraliser l'impression selon laquelle la circularité rencontrée dans ce genre de preuve serait au fond vicieuse et condamnerait le discours philosophique à n'être qu'une tautologie. Qu'il suffise ici d'évoquer l'un des éléments de cette stratégie complexe.

Si la référence à l'objet de l'expérience comme fondement des énoncés transcendantaux est exclue d'office, il ne faut pas se surprendre de voir Kant faire appel à la contrepartie de l'objet, à son vis-à-vis qu'est le sujet connaissant – Révolution copernicienne oblige. Il s'agit en l'occurrence du lecteur de la *Critique de la raison pure* qui, comme sujet doué des capacités cognitives décrites dans cette œuvre, est sommé de se référer à sa propre vie consciente et aux évidences susceptibles de s'y manifester – le mot évidence étant entendu ici au sens fort d'évidence indubitable. Du moins tel est le niveau de certitude visé par Kant : le discours critique doit être entièrement convaincant ou alors il mérite d'être rejeté en bloc. D'où l'ampleur du défi posé par une philosophie qui se veut transcendantale. Nous pouvons illustrer à l'aide

6. Jean Grondin place la question de l'*a priori* au centre de son interprétation de la *Critique de la raison pure*, voir Grondin, 1989.

de trois exemples de quelle manière et à quel degré le lecteur de Kant est lui-même mis à contribution.

L'exposé sur l'espace et le temps dans l'*Esthétique transcendantale* fait appel à ce qui pour le lecteur doit bien prendre la forme d'une évidence intuitive, en ce qu'il met au défi le sujet connaissant de tenter de se représenter qu'il n'y aurait ni espace, ni temps. Il s'agit là en vérité pour le sujet fini de représentations que Kant n'hésite pas à qualifier de « nécessaires » puisqu'il est impossible de les éradiquer. « On ne peut jamais construire une représentation selon laquelle il n'y aurait pas d'espace, bien que l'on puisse tout à fait bien penser qu'il ne s'y rencontre aucun objet » (A 24/B 38 ; A 31/B 46). Aux yeux de Kant, la représentation de l'absence pure et simple de l'espace est tout simplement impossible pour un sujet dont la finitude se définit précisément par le caractère « sensible » de son mode d'intuitionner : l'espace et le temps sont en effet la forme pure respectivement du sens externe et du sens interne.

Le second exemple est tiré de la *Déduction transcendantale* des concepts purs de l'entendement dans la première édition de la *Critique*. Doit être prouvée ici la nécessaire application des concepts purs de l'entendement aux objets[7]. Pour ce faire, Kant est amené à miser sur ce qui au départ est considéré comme acquis et indubitable, non pas évidemment sur l'objet, mais sur le sujet lui-même. Il y a en effet une unité de la conscience, une identité numérique de celle-ci par-delà la diversité des impressions sensibles, identité qui doit être admise comme incontestable par le lecteur. Aussi Kant affirme-t-il que, pour que cette unité de la conscience puisse se produire, il faut simultanément que la conscience, appelée ici aperception transcendantale, produise l'unité du divers sensible selon un concept, en l'occurrence la catégorie : « En ce sens, la conscience originaire et nécessaire de l'identité de soi-même est en même temps une conscience d'une unité tout aussi nécessaire de la synthèse de tous les phénomènes d'après des concepts » (A 108). Le pôle de référence est donc cette identité de soi-même, laquelle serait toutefois impossible si le sujet, au moment où il se découvre identique à lui-même à travers le temps, ne prenait simultanément conscience de son acte de liaison synthétique du divers sensible. Dit autrement, l'aperception transcendantale serait inconcevable en l'absence de la fonction synthétique qu'elle exerce dans la constitution de l'objet.

---

7. Kant emploie le mot déduction non pas dans un sens logico-déductif mais comme terme technique tiré du vocabulaire juridique de son époque. Selon cette acception, le mot désigne une argumentation succincte, exempte de toute surcharge et destinée à mettre en valeur les principaux éléments de la preuve. Voir à ce sujet D. Henrich, « Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First *Critique* », dans E. Förster, *Kant's Transcendental Deductions. The Three 'Critiques' and the 'Opus postumum'*, Stanford, Stanford University Press, 1989, p. 29-46.

Le troisième exemple présente un argument similaire au précédent. On le trouve dans la section bien connue ajoutée à la seconde édition et intitulée « Réfutation de l'idéalisme[8] ». L'idéalisme qu'entend réfuter Kant ici est l'idéalisme problématique de Descartes, en vertu duquel l'existence du monde extérieur peut en principe être mise en doute. Sans reprendre la preuve kantienne en détail, il importe simplement de souligner que c'est l'évidence de l'« expérience interne » qui, dans la réfutation kantienne, sert de point de départ assuré. À coup sûr, il ne s'agit pas de l'évidence ponctuelle du *cogito* cartésien, que Kant accorde sans problème. Il y va plutôt de l'expérience psychologique du lecteur, expérience qui conserve sa cohérence à travers le temps. Cette expérience interne est définie comme la « connaissance empirique » propre à la vie de la conscience (B 277). Or, la cohésion même de cette expérience, dont tout un chacun conviendra qu'elle va de soi, serait impossible sans la présence d'une expérience externe, c'est-à-dire d'une expérience où prennent place des objets permanents dans l'espace. En effet, la vie consciente étant essentiellement « changeante » (A 107), on n'y trouve rien de stable à quoi puissent se référer les différentes déterminations qui ponctuent l'expérience interne. C'est pourquoi le sujet cartésien doit obligatoirement, et en dépit de ce que croyait Descartes, se référer d'entrée de jeu à des objets stables dans l'espace afin de pouvoir identifier comme successives les déterminations du sens interne et en constater l'enchaînement cohérent. Le théorème visant à réfuter l'idéalisme problématique s'énonce donc comme suit : « La simple conscience, mais empiriquement déterminée, de ma propre existence prouve l'existence des objets dans l'espace hors de moi » (B 275).

Ces deux derniers exemples illustrent bien la difficulté inhérente à la philosophie transcendantale : il faut éviter de faire en sorte que l'argumentation aboutisse à un cercle vicieux, encore que les preuves kantiennes soient construites sur le modèle d'un jeu de renvoi entre le sujet et l'objet. La Révolution copernicienne ayant accordé la suprématie à la subjectivité, il s'agit alors de s'y appuyer, tout en faisant voir que la conscience est inconcevable en dehors du rapport qu'elle entretient avec l'objet. Ce rapport, nous l'avons vu, s'établit selon deux modalités principales : l'intuition, par laquelle l'objet est donné, et le concept, grâce auquel l'objet est pensé. Or, c'est dans l'*Analytique des principes* que l'on peut examiner en détail de quelle manière les formes pures de l'intuition et les concepts purs de l'entendement interagissent pour rendre possible *a priori* l'objet de la connaissance.

8. Sur les difficultés que pose l'interprétation de ce passage, voir Piché, « Kant et la réfutation de l'idéalisme cartésien », dans *L'esprit cartésien. Quatrième centenaire de la naissance de Descartes*, sous la dir. de B. Bourgeois et J. Havet, Paris, Vrin, 2000, p. 669-672.

5. L'Analytique des principes

La critique kantienne de la connaissance dans ce qu'elle a de positif trouve son point culminant dans l'*Analytique des principes*. Il ne s'agit pas, comme nous l'avons vu, d'une théorie de la connaissance entièrement élaborée, bien qu'en ce qui a trait à ses principes elle soit exhaustive et pleinement assurée. Bien sûr, ces principes *a priori* ne sont valides que pour l'expérience, mais à l'intérieur de ce champ ils jouissent d'une nécessité stricte et d'une universalité sans limite. C'est la raison pour laquelle la formulation des principes dans la première édition de la *Critique* commence par les mots « tous les phénomènes… » (A 162, 166, 176), ceux-ci étant les seuls objets susceptibles d'être déterminés par de telles propositions *a priori*.

Les principes sont des jugements qui font intervenir, à titre de prédicats, les catégories de l'entendement pur. De tels jugements sont appelés « synthétiques », par opposition aux jugements « analytiques », pour la bonne raison que leur prédicat n'appartient pas d'emblée au sujet – en vertu d'un rapport d'identité, par exemple – mais doit lui être adjoint à la faveur d'une synthèse. Or comme les catégories sont des concepts purs, les propositions auxquelles elles donnent lieu sont appelées « propositions synthétiques *a priori* ». Tout l'enjeu de la *Critique* consiste à savoir si et comment de telles propositions sont possibles. En dehors de la mathématique, seule la philosophie comporte en effet de telles propositions, qui ne sont valides, et ce contrairement à l'usage qu'en fait la métaphysique dogmatique, qu'en vue d'une expérience possible, ou plus précisément : que dans la mesure où elles rendent tout d'abord possible l'expérience. C'est dire que la synthèse *a priori* de ce prédicat premier qu'est la catégorie avec le sujet de la proposition ne peut avoir lieu qu'au profit de l'expérience, ce qui nécessite l'intervention des formes pures de l'intuition, lesquelles donnent seules accès aux phénomènes. L'espace et le temps, comme formes permettant seules d'intuitionner l'objet de l'expérience, sont donc constitutifs des principes de l'entendement pur, dont ils rendent possible la synthèse : le rapport du prédicat à son sujet doit être médiatisé par la forme pure de l'intuition.

L'analytique kantienne comporte quatre principes – ou groupes de principes – qui se répartissent sous deux rubriques. Il y a d'abord les deux principes qui déterminent *a priori* la teneur de l'objet de l'expérience, tandis que les deux autres portent sur les rapports d'existence de ces objets. Les premiers, intitulés respectivement « Axiomes de l'intuition » et « Anticipations de la perception », circonscrivent, en vertu de leur statut *a priori,* l'essence de l'objet. Toutefois on se rend bientôt compte que ce qu'il est possible de connaître *a priori* de l'essence de l'objet de l'expérience ne touche que sa grandeur. Ces deux principes se limitent donc à déclarer que les phénomènes

sont tous quantifiables tant du point de vue de leur extension dans l'espace et le temps que du point de vue de l'intensité de la sensation qu'ils contiennent. C'est la raison pour laquelle Kant qualifie ces principes de « mathématiques » ; non pas qu'ils soient en eux-mêmes de nature mathématique, mais parce qu'ils autorisent l'application des sciences mathématiques à l'expérience. Le second groupe de principes comprend les « Analogies de l'expérience » et les « Postulats de la pensée empirique ». Ils sont pour leur part qualifiés de « dynamiques » en ce qu'ils déterminent les rapports d'existence des objets entre eux – à l'aide des catégories de la relation – et le lien entre la faculté de connaître et son objet – par les catégories de la modalité.

En proclamant que « tous les phénomènes sont, quant à leur intuition, des grandeurs extensives » (A 162), le premier principe de l'Analytique n'indique pas seulement que tout objet pour le sujet connaissant fini possède nécessairement une extension dans l'espace et le temps, bref qu'il ne peut être qu'un objet spatio-temporel. Kant y consacre de surcroît l'applicabilité sans restriction de la mathématique à l'expérience. C'est qu'il y a, en fait, identité d'opération entre l'appréhension successive du divers d'une intuition empirique, d'une part, et l'addition répétée d'une unité de mesure homogène en mathématique, de l'autre. Dès lors, puisque l'appréhension du divers du phénomène procède en vertu de « la même synthèse que celle par laquelle sont déterminés l'espace et le temps en général » (B 203) quant à la grandeur en mathématique, force est de conclure que ce qui est valable pour la mathématique pure l'est par le fait même pour le phénomène dans l'expérience. Ce qui signifie que Kant est par là en mesure de contrer les objections soulevées à l'encontre de la juridiction illimitée de la mathématique, prétextant par exemple qu'il se trouverait dans l'expérience des entités simples, insécables. Une telle thèse métaphysique est d'emblée discréditée par le principe des Axiomes de l'intuition du simple fait que l'objet phénoménal dans l'espace est soumis exactement à la même divisibilité à l'infini que l'espace pur qui sert de matériau au géomètre (A 165/B 206).

Or, non seulement ce premier principe ouvre-t-il sans réserve le champ de l'expérience à la mathématique, mais il permet du même coup aux constructions mathématiques d'accéder pour la première fois à la validité objective[9]. Certes, la mathématique pure n'est pas en elle-même dépourvue d'objets, bien que ceux-ci ne puissent prétendre qu'au titre d'objets idéaux. Kant insiste toutefois à maintes reprises (A 157/B 196 ; A 223/B 271 ; A 239/B 298-299) sur le fait que la véritable validité objective d'une proposition synthétique

9. Pour saisir la signification de l'expression kantienne « validité objective », on consultera avec profit l'article de S. Grapotte, « Validité et réalité objectives », *Kant-Studien*, 96, 2005, p. 427-451.

a priori, comme en recèle à l'évidence la mathématique, ne peut s'acquérir que par son applicabilité aux objets de l'expérience. Le discours mathématique a beau respecter scrupuleusement les lois de la logique et se laisser guider par les contraintes inhérentes à son matériau qu'est l'espace (géométrie) ou le temps (arithmétique), ses objets idéaux n'acquièrent pas pour autant une validité objective. Tant qu'il n'a pas été établi philosophiquement que les objets mathématiques sont constitués à l'aide des formes pures de l'intuition qui sont en même temps les formes *a priori* donnant accès aux objets de l'expérience – seule garante de la validité objective en général –, la mathématique ne peut accéder au statut de science vraie. Ainsi la géométrie n'a de validité objective que parce qu'elle est en principe transposable, par exemple, au domaine de l'arpentage, dont elle détient les éléments *a priori*. Autrement, elle n'est rien de plus, malgré sa cohérence et sa rigueur, qu'un « jeu » de l'imagination ou de l'entendement (A 239/B 298).

De l'avis même de Kant, le second principe dit « mathématique » présente d'emblée par son titre quelque chose de « déconcertant » (A 175/B 217) : « Anticipations de la perception ». Sans doute, tous les principes de l'Analytique anticipent-ils à leur manière l'expérience. Mais que ce second principe prétende cerner *a priori* ce qui dans l'objet ne s'anticipe précisément pas, à savoir la perception, voilà qui semble poser un problème. Cette dernière est en effet définie comme une « conscience empirique » dans la mesure où elle contient des « sensations » (B 207). Or comme la sensation représente la « matière » du phénomène, par opposition à sa forme, laquelle peut être connue *a priori*, comment alors anticiper la perception, qui ne peut être connue qu'*a posteriori* ?

Kant envisage lucidement cette apparente difficulté : il n'est pas question ici d'anticiper la sensation proprement dite dans sa teneur concrète, comme par exemple telle couleur ou tel son. Ce principe, comme le premier, ne porte que sur la grandeur, cette fois sur l'intensité des sensations, quelle qu'en soit la qualité concrète. Ainsi on ne peut savoir à l'avance que l'expérience produira la sensation de couleur rouge, mais on peut anticiper que cette sensation comme toutes les autres aura une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré. Le degré est en effet un ordre de grandeur propre et il peut varier indépendamment de la grandeur extensive. L'intensité de la couleur rouge que je perçois peut ainsi varier en dépit du fait que son étendue dans l'espace demeure la même. Et inversement, l'intensité peut demeurer constante même si la surface sur laquelle est peinte la couleur gagne ou perd en extension. L'intensité d'une sensation peut donc passer d'un certain degré jusqu'à son extinction (zéro), et vice versa, indépendamment de son étendue dans l'espace (couleur) et dans le temps (son). Dans le monde phénoménal, la réalité se manifeste sous la forme de la sensation, dont on peut mesurer les

variations continues, notamment à l'aide du calcul infinitésimal. Dans sa *Théorie kantienne de l'expérience*, le célèbre philosophe néo-kantien Hermann Cohen fait des Anticipations de la perception le point culminant de sa lecture de *l'Analytique*. Voyant dans la description de ce principe par Kant des allusions à peine voilées au calcul des fluxions de Newton, il estime que ce principe *a priori* vient consacrer l'une des principales percées de la science moderne : la « production continue et uniforme de la réalité » elle-même par la pensée – dont on célèbre ici le « triomphe[10] ».

Les Analogies de l'expérience, premier des deux groupes de principes dynamiques, portent très spécifiquement, comme leur titre l'indique[11], sur l'expérience. Cela ne signifie aucunement que les deux principes précédents n'ont en eux-mêmes rien à voir avec l'expérience. Ils stipulent au contraire à l'avance que l'objet à connaître devra avoir une grandeur extensive et intensive. Cela est su d'avance, c'est-à-dire avant même que la perception ne se manifeste à la conscience empirique pour signaler l'existence d'un quelconque objet. Or, si les principes mathématiques touchent la teneur de l'objet, en l'occurrence sa quantifiabilité, les Analogies pour leur part ont à voir avec l'existence de cet objet. Elles portent donc sur l'expérience proprement dite en tant qu'elle est définie comme « une connaissance empirique, c'est-à-dire une connaissance qui détermine un objet par des perceptions », celles-ci n'étant plus considérées quant à leur degré, mais quant à leur surgissement dans le temps (B 218). Les Analogies de l'expérience sont au nombre de trois et elles correspondent aux trois modes du temps, soit « la permanence, la succession et la simultanéité » (A 176/B 219). Au départ, il peut paraître étonnant que Kant prenne la peine d'élever au statut de principes de l'entendement des modalités qui appartiennent en vérité au temps lui-même, comme forme de la sensibilité. Pourquoi à vrai dire redoubler ces trois modes du temps à l'aide des catégories de substance, causalité et communauté ? De prime abord, il semble que l'on assiste à une pure redondance : en quoi le concept pur de l'entendement est-il requis pour assurer la détermination de l'objet de l'expérience, si ces déterminations d'existence sont d'emblée régies par les trois modes du temps ? La réponse à cette question doit être cherchée dans le principe général des Analogies : « L'expérience n'est possible que par la représentation d'une liaison nécessaire des perceptions »

10. Voir H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 3e édition, Berlin, Bruno Cassirer, 1918, p. 543, 547 ; tr. E. Dufour et J. Servois, *La théorie kantienne de l'expérience*, Paris, Le Cerf, 2001.

11. Pour un examen plus approfondi du concept d'analogie utilisé ici par Kant, voir notre article « Qu'est-ce qu'une « analogie » de l'expérience ? » dans Duchesneau *et al.*, 2000, p. 217-232.

(B 218). C'est la nécessité de la liaison des perceptions selon les modes du temps qui semble ici faire problème et requérir le recours à la catégorie.

Le principe de causalité exposé dans la seconde Analogie peut nous aider à mieux saisir la pertinence de l'intervention des concepts de cause et d'effet dans l'expérience, par-delà la simple succession temporelle des perceptions. Le problème se pose de la manière suivante. L'appréhension des diverses sensations qui se présentent à la conscience empirique se fait toujours de manière successive. Le processus de saisie du divers phénoménal est donc en lui-même temporel. Mais le temps en question correspond à la succession des états de conscience du sujet percevant, laquelle ne coïncide pas nécessairement avec l'ordre dans lequel les événements du monde objectif A et B se sont déroulés. En d'autres mots, l'ordre d'appréhension des phénomènes par l'imagination ne coïncide pas automatiquement avec l'ordre objectif dans lequel se sont succédé ces phénomènes. Pour nous servir ici d'un exemple de Kant (A 202/B 248) – mais dans un sens légèrement différent –, il est possible que quelqu'un, en entrant dans une pièce, perçoive d'abord la chaleur ambiante et, après coup, porte son regard sur un poêle allumé dans un coin de cette pièce. L'ordre subjectif de l'appréhension ne correspond pas ici à l'ordre objectif : il a d'abord fallu que l'on fasse un feu dans le poêle pour que s'élève la température de la pièce. Cet exemple illustre dans quelle mesure la conscience, lorsqu'elle appréhende les phénomènes, est elle-même *dans* le temps, au sens où en elle rien n'est stable et tout s'écoule (B 292). La conscience empirique n'appréhende pas le temps lui-même, de l'extérieur pour ainsi dire : « le temps ne peut pas être perçu en lui-même » (B 233). Elle ne domine pas le temps, ce temps qui « demeure » alors que tout s'écoule en lui (B 225). Au contraire, la vie consciente se déroule à l'intérieur du temps, en sorte que le temps objectif, aussi appelé par Kant « temps absolu » (A 200/B 245), lui échappe. D'où la nécessité du recours à la catégorie en vue de retracer, mieux : d'instaurer l'objectivité dans le monde empirique. La catégorie exprime une règle, un principe d'ordre : A précède nécessairement B, la cause vient nécessairement avant l'effet.

> Je suis donc conscient uniquement du fait que mon imagination place l'un des termes avant, l'autre après, et non pas que, dans l'objet, un état précède l'autre… le concept capable d'introduire une nécessité de l'unité synthétique ne peut être qu'un concept pur de l'entendement (B 233).

Seule la catégorie est à même de donner accès à la connaissance objective. Pour revenir à notre exemple, c'est grâce à elle que l'on peut reconstruire l'ordre objectif entre le feu dans le poêle et l'élévation de la température de la pièce.

Le principe de causalité montre non seulement que les catégories interviennent invariablement dans l'expérience, il fait voir la raison pour laquelle elles doivent intervenir. Sans elles, la vie consciente, laissée à la simple succession contingente des représentations dans l'imagination, ne serait en effet rien de mieux qu'un « rêve » (A 202/B 247). Une mise sous tutelle analogue de l'imagination empirique s'impose du reste pour les autres Analogies. Ainsi, alors que la perception de l'eau successivement à l'état gazeux, liquide et solide pourrait facilement laisser croire que l'on fait face dans chaque cas à des entités différentes, la catégorie de substance, objet de la première Analogie, introduit une présupposition transcendantale en vertu de laquelle quelque chose de constant demeure derrière les aspects changeants de la réalité. De même le principe de la communauté, thème de la troisième Analogie, met-il un terme à la vision morcelée de l'expérience que risque de provoquer l'imagination dans son travail d'appréhension : lorsque le regard fixe la Lune, puis se déplace en direction de la Terre et inversement de la Terre à la Lune (B257), rien au départ ne s'oppose à ce que l'on interprète cette appréhension comme celle d'une simple succession d'événements, comme une suite discontinue. Seule la troisième Analogie permet d'établir que les deux corps célestes sont simultanés et font partie d'un même monde dans la mesure où la catégorie établit entre eux un rapport d'action réciproque.

Les Postulats de la pensée empirique, quatrième groupe de principes purs de l'entendement, exposent tour à tour les conditions d'application des catégories modales : possibilité, existence et nécessité. Ces concepts, faut-il le préciser, ne sont pas pris dans leur signification strictement logique, au sens, par exemple, où l'on dit qu'est « possible » ce qui n'implique pas contradiction. Ce serait là une tâche pour la logique formelle, mais non pour la logique transcendantale kantienne, qui thématise explicitement le rapport *a priori* à l'objet. C'est pour cette raison que les Postulats traitent de la possibilité réelle et de la nécessité dite « matérielle » (A 226/B 279). Les catégories modales sont donc considérées en relation avec la connaissance des objets. Or ces Postulats comportent une mise en garde en ce qu'ils limitent l'usage de l'ensemble des catégories, que l'on pourrait être tenté d'appliquer à tout objet quel qu'il soit, à l'expérience. Ils exposent en fait « des restrictions limitant toutes les catégories à l'usage simplement empirique » (A 219/B 266), d'où leur titre, « Postulats de la pensée empirique en général », qui délimite du même coup la portée de l'ensemble de l'*Analytique des principes*.

Une connaissance n'appartient d'emblée aux « possibilités » réelles que si son objet se conforme aux « conditions formelles de l'expérience » (A 218/B 265). Ces conditions *a priori*, nous les connaissons déjà puisqu'elles coïncident avec les formes pures de l'intuition et les concepts purs de l'entendement dont l'usage a été décrit dans les principes précédents. Kant fournit

quelques exemples d'impossibilité réelle, laquelle met un frein dès le départ à toute prétention de retrouver l'objet que l'on a en tête dans une quelconque expérience : la figure géométrique composée de deux droites désigne un objet qui doit être au départ déclaré impossible puisque d'emblée l'espace comme forme pure de l'intuition fait obstacle à sa construction ; de même la prétention d'« intuitionner à l'avance l'avenir » contredit la forme linéaire de l'écoulement du temps. On n'intuitionne que le présent, l'avenir ne pouvant être que « conclu » sous la conduite du principe de causalité. C'est d'ailleurs ce dernier principe qui se trouve au centre de l'exposé de Kant sur la catégorie modale de nécessité, objet du troisième Postulat. En vérité, la seule nécessité (matérielle) qui soit compréhensible pour un entendement fini est une nécessité relative, et non absolue. Affirmer par exemple de Dieu qu'il est un être d'une nécessité absolue, sans antécédent ni condition, est proprement inintelligible (A 613/B 641). Il s'agit d'un énoncé métaphysique qui fait un usage illégitime de cette catégorie modale. Seule la nécessité hypothétique, c'est-à-dire la nécessité mettant en jeu une condition pouvant être exprimée dans une règle du type « à chaque fois que…, alors… » est compréhensible. La catégorie modale de nécessité trouve donc place au sein du principe de causalité : tout ce qui se produit a nécessairement une cause. Cette nécessité ne touche au demeurant que l'alternance des accidents de la substance phénoménale, et non cette substance elle-même.

Si nous avons réservé pour la fin le traitement du second Postulat, c'est qu'il revêt une importance particulière à l'intérieur de l'Analytique dans la mesure où il met en évidence, pour l'une des rares fois dans la *Critique*, les conditions matérielles de l'expérience : « Ce qui est cohérent avec les conditions matérielles de l'expérience (de la sensation) est réel » (A 218/B 266). En effet, la philosophie transcendantale -- dont il a été exclusivement question jusqu'ici – est d'abord préoccupée par ce qui constitue son objet propre : les conditions *a priori* de la connaissance, qui coïncident avec les conditions formelles mentionnées ci-dessus dans le premier Postulat. Or, ces conditions *a priori*, mal comprises ou alors sous-estimées avant la parution de la *Critique de la raison pure*, sont sans doute constitutives de la connaissance humaine finie, mais elles sont malgré tout nettement insuffisantes. Encore faut-il que l'objet soit donné à travers la perception, qui contient à son tour une « sensation », unique « caractère de la réalité » aux yeux de Kant (A 225/B 273). On comprend dès lors très bien qu'il soit d'abord question des conditions *a priori* de la connaissance dans la *Critique* puisque c'est le statut même de ces *a priori* qui pose problème, notamment en métaphysique. Mais faire abstraction des conditions matérielles, donc empiriques, de toute connaissance risque de conduire à une vision tronquée de la philosophie kantienne de la connaissance. Ainsi n'est-il pas rare que l'on voie la fameuse phrase

« Les conditions *a priori* d'une expérience possible en général sont en même temps conditions de la possibilité des objets de l'expérience » (A 111 ; cf. A 158/B 197), citée avec l'ajout de l'article défini « sont en même temps *les* conditions[12]… ». Ce qui signifie que ces conditions *a priori* seraient non seulement nécessaires mais aussi suffisantes pour produire une expérience de toutes pièces, entièrement *a priori*. L'absence d'article défini dans la formule kantienne implique qu'en sourdine une place non moins essentielle est concédée aux conditions matérielles de l'expérience (la sensation), même si le traitement qui leur est réservé dans la *Critique* passe au second plan. Le deuxième Postulat vient donc simplement ici consacrer le caractère absolument déterminant, pour la réalité de la connaissance, de cette composante purement empirique qu'est la perception et qui échappe résolument au contrôle du sujet transcendantal : bien que la perception soit une composante nécessaire de l'expérience, son occurrence dans le champ de la sensibilité n'en est pas moins contingente.

Nous avons vu que la *Critique de la raison pure* s'inscrit dans le cadre d'une philosophie transcendantale dont l'unique tâche consiste à porter au jour « notre mode de connaissance, pour autant que celui-ci est possible *a priori* ». Dans cette perspective, la *Critique* s'affaire à dégager les sources, l'étendue et les limites de la connaissance *a priori*. Ces sources, avons-nous vu, sont à la fois d'ordre intuitif et conceptuel. En l'occurrence, les concepts constitutifs de toute connaissance sont appelés ici catégories et ils justifieraient, par leur statut de prédicats absolument premiers, le recours par Kant à l'appellation d'ontologie. Du moins, c'est la thèse qu'a défendue Martin Heidegger contre la lecture néo-kantienne de l'Analytique. Dans son ouvrage *Kant et le problème de la métaphysique*, il affirme que cette Analytique vise moins l'édification d'une théorie de la connaissance axée sur la science moderne que l'« instauration d'un fondement de l'ontologie[13] » sur la base d'une pensée de la finitude. Or Kant, pour sa part, est sans contredit conscient de la profondeur des « sources » où il a puisé ces concepts premiers[14]. Toutefois, parce que ceux-ci ne sont pas valables pour tout objet en général, comme le voulait l'ontologie traditionnelle, mais uniquement pour les objets sensibles, il préfère écarter le titre trop pompeux d'ontologie au

12. Voir notamment Rivelaygue, 1992, p. 106, 389.

13. Voir Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* [1929], *Gesamtausgabe*, tome 3, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1991 ; tr. A. de Waelhens et W. Biemel, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953, §7, p. 98.

14. Pour illustrer l'engendrement des concepts purs de l'entendement et des formes pures de l'intuition, Kant a recours dans la seconde édition de la *Critique* (B 166-167) à la métaphore biologique de l'épigenèse. Voir à ce sujet Piché, « La critique et sa métaphysique », dans *La métaphysique : son histoire, sa critique, ses enjeux*, sous la dir. de J.-M. Narbonne et L. Langlois, Québec/Paris, Presses de l'Université Laval/Vrin, 1999, p. 183-202.

profit d'une plus modeste « Analytique de l'entendement pur » (A 247/B 303). Cette précision nous rappelle l'étendue légitime mais limitée de la connaissance *a priori* : celle-ci s'applique sans exception et de manière nécessaire à tous les objets de la connaissance empirique. Son domaine de validité, mieux : de validité objective coïncide donc exactement avec l'expérience, qui sans ces *a priori* mis au jour par la connaissance transcendantale serait tout simplement impossible. Mais là s'arrête sa juridiction. La connaissance *a priori* rencontre en effet sa limite lorsque par exemple la métaphysique précritique tente de prouver l'immortalité de l'âme par sa simplicité ou lorsqu'elle applique à Dieu, pour prouver son existence, le prédicat de nécessité absolue. Si la *Critique* interdit à la connaissance *a priori* l'accès à ces questions, c'est qu'elle entend faire place à une philosophie pratique au sein de laquelle les questions touchant l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu trouvent une caution extra-théorique. Ce qui nous amène à faire remarquer en terminant que la philosophie de la connaissance de Kant, malgré son brio et l'ampleur de la révolution de mode de pensée qu'elle a déclenchée, occupe une place toute relative à l'intérieur de son système.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Œuvres de Kant

L'édition critique des écrits de Kant en version originale allemande ou latine est publiée sous le patronage de l'Académie des sciences de Berlin dans les *Gesammelte Schriften* chez l'éditeur de Gruyter (Berlin, New York). Les « œuvres » de Kant proprement dites se trouvent dans la première des quatre sections que comporte cette édition en 29 volumes, dite de l'« Académie » :

1. Œuvres
2. Correspondance
3. Textes posthumes
4. Leçons

La traduction française des *Œuvres philosophiques* de Kant est parue en trois tomes (1980, 1985 et 1986) dans la Bibliothèque de la Pléiade, chez Gallimard (Paris).

Il existe plusieurs traductions françaises de la *Critique de la raison pure*. Les plus anciennes sont celles de C.-J. Tissot (1835), de J. Barni (1869) et d'A. Tremesaygues et B. Pacaud (1905). Cette dernière est encore disponible aux PUF dans la collection « Quadrige », alors que la version de J. Barni a servi de canevas à la traduction réalisée par A. J.-L. Delamarre et F. Marty pour l'édition des *Œuvres philosophiques*, tome I. Cette traduction de la *Critique de la raison pure* est également parue en 1990 dans la collection « Folio-Essais », nº 145, chez Gallimard. En 1997, A. Renaut publiait une nouvelle traduction de cette œuvre, maintenant disponible en format de poche dans la collection « GF-Flammarion », nº 1142, troisième édition corrigée, 2006.

Commentateurs

ALLISON, H. [2004], *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and a Defense*, 2e éd. révisée et augmentée, New Haven et Londres, Yale University Press.

BOUCHARD, Y. [2004], *Le holisme épistémologique de Kant*, Montréal/Paris, Bellarmin/Vrin.

BOYER, A. et S. CHAUVIER [1999], *Kant analysé*, Cahiers de philosophie de l'Université de Caen, 33, Presses Universitaires de Caen.

CHENET, F.-X. [1994], *L'assise de l'ontologie critique : L'Esthétique transcendantale*, Lille, Presses universitaires de Lille.

DUCHESNEAU, F., G. LAFRANCE et C. PICHÉ, dir. [2000], *Kant actuel. Hommage à Pierre Laberge*, Montréal/Paris, Bellarmin/Vrin.

DUFOUR, É. [2003], *Les néokantiens. Valeur et vérité*, Paris, Vrin.

FREULER, L. [1992], *Kant et la métaphysique spéculative*, Paris, Vrin.

GRAPOTTE, S. [2004], *La conception kantienne de la réalité*, Hildesheim-Zurich-New York, Georg Olms Verlag.

GRAPOTTE, S., LEQUAN, M. et RUFFING, M. (dir.) [2011], *Kant et la science. La théorie critique et transcendantale de la connaissance*, Paris, Vrin.

GRAPOTTE, S., LEQUAN, M. et RUFFING, M. (dir.) [2011], *Kant et les sciences. Un dialogue philosophique avec la pluralité des savoirs*, Paris, Vrin.

GRONDIN, J. [1989], *Kant et le problème de la philosophie : l'*a priori, Paris, Vrin.

GUYER, P. [1987], *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press.

GUYER, P. (dir.) [2010], *The Cambridge Companion to Kant's* Critique of Pure Reason, Cambridge, Cambridge University Press.

HEIDEGGER, M. [1984], *Die Frage nach dem Ding* [1935-1936], *Gesamtausgabe*, tome 41. Trad. franç. J. Reboul et J. Taminiaux, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Paris, Gallimard, 1971.

HEIDEGGER, M. [1995], *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* [1927-1928], *Gesamtausgabe*, tome 25. Trad. franç. E. Martineau, *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, Paris, Gallimard, 1982.

HÖFFE, O. [2003], *Kants* Kritik der reinen Vernunft. *Die Grundlegung der modernen Philosophie*, Munich, Verlag C. H. Beck.

LEQUAN, M., dir. [2005], *Métaphysique et philosophie selon Kant*, Paris, L'Harmattan.

LONGUENESSE, B. [1993], *Kant et le pouvoir de juger*, Paris, PUF.

MOHR, G. et WILLASCHEK, M. (dir.) [1998], *Immanuel Kant :* Kritik der reinen Vernunft, Berlin, Akademie Verlag, coll. « Klassiker Auslegen ».

PICHÉ, C. [1995], *Kant et ses épigones*, Paris, Vrin.

PICHÉ, C., dir. [2002], *Années 1781-1801. Kant : Critique de la raison pure. Vingt ans de réception*, Paris, Vrin.

PICHÉ, C. [2010], « L'idée transcendantale et son objet », dans M. FOESSEL et P. OSMO (dir.), *Lectures de Kant*, Paris, Ellipses, p. 127-141.

RENAUT, A. [1997], *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier.

RIVELAYGUE, J. [1992], *Leçons de métaphysique allemande. Kant, Heidegger, Habermas*, Paris, Grasset.

Theis, R. [1991], *Approches de la* Critique de la raison pure. *Études sur la philosophie théorique de Kant*, Hildesheim-Zurich-New York, Georg Olms Verlag.

Vleeschauwer, H. J. de [1934, 1936, 1937], *La déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant*, 3 tomes, Anvers/Paris/Gravenhage, De Sikkel/Champion/Martinus Nijhoff.

10 Hegel et la force infinie du savoir*

Iain Macdonald

Une des caractéristiques les plus frappantes de la théorie hégélienne de la connaissance consiste en l'optimisme apparemment débridé qu'elle témoigne à l'égard de la capacité du sujet à connaître son objet. En effet, Hegel confère à ce qu'il appelle « la méthode », ou le développement dialectique de l'objet par la cognition, un champ d'application en principe sans bornes. L'étendue de cet optimisme est d'ailleurs rendue parfaitement évidente dans la *Science de la logique* où Hegel écrit :

> nul objet … ne peut résister ; nul objet ne peut posséder une nature qui ne soit pas celle de la méthode et il n'est pas d'objet qui ne soit pénétré d'elle … [La méthode] est, en conséquence, non seulement la *force* [*Kraft*] la plus haute, ou plutôt la *force unique* et absolue de la raison, mais aussi sa pulsion [*Trieb*] la plus haute et unique à *se retrouver et à se reconnaître soi-même et par soi-même dans tout*[1].

Autrement dit, la cognition est un processus qui se déploie et s'accomplit de lui-même ; elle est cette pulsion irrésistible de la pensée de connaître son objet – son « autre » – qui, tout en produisant le savoir, amène la connaissance à se reconnaître à l'œuvre dans l'objet même, quelle que soit sa nature. Dans une formule fréquemment citée traduisant la même idée, Hegel décrit le savoir en général comme étant « la *pure* connaissance de soi dans l'être-autre absolu »[2]. C'est dans le même esprit que Hegel écrit dans l'*Encyclopédie*

---

* Traduit de l'anglais par O. Mathieu en collaboration avec l'auteur. L'auteur tient à remercier vivement P. Langlois et O. Bellefleur pour leurs commentaires indispensables sur le texte.

1. Hegel, 1812, t. 4, p. 552 ; Hegel, 1971, t. 12, p. 238. Traduction modifiée. Les références renvoient respectivement à la pagination des traductions françaises existantes et à celle des textes allemands (le plus souvent celle des *Gesammelte Werke*).
2. Hegel, 1807, p. 42 ; Hegel, 1971, t. 9, p. 22.

que le savoir « s'avère comme la pensée absolument identique à soi, et celle-ci en même temps comme l'activité de s'opposer soi-même à soi pour être pour soi, et d'être, dans cet Autre seulement auprès de soi-même »[3]. Rien n'est étranger à la connaissance ; rien ne peut y résister.

Il va presque sans dire que cet optimisme (et tout ce qu'il implique, tant philosophiquement que socialement) a toujours fait controverse. En fait, on n'exagérerait rien en disant que l'histoire de la réception de la pensée hégélienne a été dominée par des charges critiques envers la soi-disant « force infinie »[4] de la pensée. Ces charges, s'en prenant le plus souvent à ce que l'on perçoit comme un « panlogisme », vont des attaques polémiques de Ludwig Feuerbach contre l'abstraction de la pensée pure, jusqu'à la réduction pragmatiste de Hegel qu'opérait récemment Robert Brandom. Et il y a encore l'affirmation de Karl Marx selon laquelle Hegel « met le monde à l'envers », la foi irrationnelle et individualiste « en vertu de l'absurde » de Søren Kierkegaard, la tentative provocatrice de Benedetto Croce d'opérer une distinction entre « ce qui est vivant et ce qui est mort » dans la philosophie de Hegel et enfin la critique qu'élève Theodor W. Adorno contre la « pensée identitaire »[5]. Dans tous ces cas, on en a contre la tentative de Hegel de comprendre la connaissance comme une forme pure de la pensée se pensant elle-même ou comme une identité de la pensée et de l'être où ce dernier est toujours déjà habité par la pensée. Il convient cependant, avant d'accuser Hegel d'un idéalisme démesuré, de s'assurer en premier lieu que le détail de ses thèses ait été adéquatement compris. Car afin de comprendre la théorie hégélienne de la connaissance, il est d'abord nécessaire de décrypter les arguments supportant les affirmations d'identité et d'être-chez-soi dans l'altérité. Ce n'est qu'une fois cette tâche accomplie que nous pourrons saisir en quoi la méthode dialectique « est le sol, le terroir de la science, ou encore, est le *savoir en général* »[6].

À cette fin, le présent survol se divisera en trois sections. La première section offrira, en guise de mise en contexte, quelques éclaircissements touchant à certains aspects de la critique hégélienne de la compréhension kantienne de la connaissance. Puis, dans la seconde section, nous aborderons les moments essentiels du modèle hégélien de la connaissance tels que l'introduction à la *Phénoménologie de l'esprit* les articule. Enfin, dans la troisième section, nous tâcherons de mieux cerner et d'expliquer l'optimisme épistémologique de Hegel.

---

3. Hegel, 1817, §18, t. 1, p. 184 ; Hegel, 1971, t. 20, p. 59-60.
4. Hegel, 1812, t. 4, p. 552 ; Hegel, 1971, t. 12, p. 238.
5. Voir, par exemple, Feuerbach, 1842 ; Brandom, 2002 ; Marx et Engels, 1845 ; Kierkegaard, 1846 ; Croce, 1907 ; Adorno, 1966.
6. Hegel, 1807, p. 42 ; Hegel, 1971, t. 9, p. 22.

1. Hegel critique de Kant : la chose en soi

Toute la carrière philosophique de Hegel est marquée par sa lutte avec l'héritage kantien, qu'il aura menée par une réflexion complexe touchant à l'ensemble des thèmes centraux de cette pensée. Il n'en demeure pas moins que sa relation avec l'œuvre de Kant, quoique vigoureusement critique, est imprégnée d'un profond respect qui révèle l'ampleur de sa dette envers lui – une dette dont il voulut s'acquitter en libérant l'idéalisme kantien des tensions et des contradictions qui le minaient. Par conséquent, ce n'est pas uniquement pour des raisons philologiques ou historiques que l'exploration de la critique de Kant nous aidera à mieux comprendre la théorie hégélienne de la connaissance. Car, dans son affairement à diagnostiquer les tensions à l'œuvre dans la pensée kantienne, Hegel confère une voix au besoin philosophique plus général de surmonter les oppositions fondamentales de la métaphysique par l'activité unificatrice (ou spéculative) de la pensée. Comprise dans ce contexte, la pensée de Kant est un lieu privilégié où se jouent l'avenir de telles oppositions. Ainsi, si nous gagnons à explorer la lecture hégélienne de Kant, c'est parce que la critique qu'il élève contre ces oppositions philosophiques abstraites lui permet de fonder sa thèse sur la capacité infinie de la pensée à connaître son objet.

Puisque notre propos n'est pas d'offrir un survol complet de l'interprétation que Hegel fait de Kant, mais plus simplement de préparer le terrain à la présentation des fondements de sa théorie de la connaissance, nous ne toucherons qu'au thème de l'unité ou de l'adéquation que l'ego recherche dans la connaissance. La clé, afin de comprendre la position hégélienne face à ce problème, tient en ce qu'il existe une tension fondamentale dans la philosophie kantienne, une tension entre la connaissance phénoménale et les choses telles qu'elles sont « en elles-mêmes », menant à cette contradiction insoutenable qu'il nous est donné de connaître un objet qui, tout à la fois, échappe à notre connaissance. Le passage suivant, tiré de *Foi et savoir,* permet de nous introduire au cœur du débat :

> la philosophie kantienne a le mérite d'être idéalisme, pour autant qu'elle démontre que ni le concept pris pour soi, ni l'intuition prise pour elle-même ne sont quelque chose et « que l'intuition est pour soi-même aveugle et le concept vide » et que l'identité finie des deux dans la conscience, qui se nomme expérience [*Erfahrung*], est tout aussi peu une connaissance rationnelle. Mais puisque la philosophie kantienne considère cette connaissance finie comme l'unique possible et transforme ce côté négatif purement idéaliste en l'être en soi, le positif, … elle retombe dans la finitude absolue et dans la subjectivité…[7]

7. Hegel, 1802, p. 104 ; Hegel, 1971, t. 4, p. 325-326. Traduction modifiée. Voir Kant, 1781, A 51 / B 75.

À la lecture de ce passage, on pourrait être tenté de penser que Hegel donne d'une main ce qu'il reprend de l'autre. La philosophie de Kant aurait le « mérite » d'être idéaliste précisément parce qu'elle reconnaît que la connaissance empirique d'objets indépendants du sujet requiert nécessairement la contribution de concepts subjectifs opérant une médiation qui ordonne et synthétise les intuitions sensibles. (Cette contribution subjective ou conceptuelle est, bien entendu, le trait caractéristique de toutes les formes d'idéalisme, y compris celui de Hegel.) Mais Hegel poursuit en affirmant que la connaissance finie est quelque chose de « négatif » chez Kant : le concept, qui devait être lié à l'intuition, se révèlera finalement vide, purement formel.

Effectivement, un problème surgit en raison de la distinction entre la connaissance phénoménale et ce qui se trouve « derrière » les phénomènes, distinction que Kant considère être un aspect fondamental de la finitude de la connaissance humaine. Elle trouve son expression la plus simple dans la préface à la seconde édition de la *Critique de la raison pure* où Kant affirme : « nous ne [pouvons] acquérir la connaissance d'aucun objet comme chose en soi, mais seulement en tant qu'il est l'objet d'intuition sensible, c'est-à-dire en tant que phénomène »[8]. Autrement dit, nous ne pouvons connaître les choses que telles qu'elles nous sont données par l'intuition sensible et les catégories de l'entendement – c'est-à-dire que nous ne comprenons des objets que selon la *manière dont nous sommes structurellement capables* de les comprendre.

Mais ceci repose sur une autre affirmation, moins anodine celle-là, stipulant que les choses telles qu'elles sont vraiment, « en elles-mêmes », se manifestent phénoménalement et sont déterminées – donc potentiellement altérées – par les opérations subjectives de la conscience. Du coup, rien ne saurait garantir que nos déterminations correspondent bel et bien à ce qui se tient derrière le phénomène. Pour le dire plus simplement : malgré ce que l'on pourrait en dire ou en penser, il y a toujours ce « quelque chose » d'externe et d'inconnaissable qui demeure indépendant de la pensée, du phénomène subjectivement ordonné qui est à notre disposition. Ainsi, bien que la chose telle qu'elle est « en elle-même » est le « *vrai* corrélat »[9] de la sensibilité, il ne nous est jamais donné de la connaître autrement que dans son apparition phénoménale. Cependant, de dire Kant, nous pouvons et devons être en mesure de *penser* « l'en-soi », et ce pour des raisons apparemment évidentes : « car si tel n'était pas le cas, il s'ensuivrait l'absurde proposition selon laquelle il y aurait un phénomène sans rien qui s'y phénoménalise »[10].

8. Kant, 1781, B XXVI.
9. Kant, 1781, A 30 / B 45. Italique ajouté.
10. Kant, 1781, B XXVI-XXVII.

La *reductio* que Kant mobilise dans ce passage cherche à établir la nécessité d'un « quelque chose » se manifestant dans la sensibilité mais qui, pourtant, ne peut être absorbé par celle-ci dans la mesure où elle n'y a accès que dans les limites de sa propre structure. Voilà ce qui constitue la « connaissance finie » à laquelle Hegel fait référence dans le passage cité ci-haut. La connaissance est *finie* car l'objet de la connaissance est déterminé par des processus subjectifs qui ne peuvent le révéler tel qu'il est en lui-même, bien que la validité de cette connaissance finie soit, pour Kant, fondée sur la nature universelle et nécessaire de la forme *a priori* de la conscience (ce que Kant appellera finalement l'unité transcendantale de l'aperception). Toutefois, bien que l'argument kantien semble valable, il ne dissout pas la tension qui le motive ; au contraire, il affirme cette tension comme inhérente à la connaissance. Mais en fait, en tentant d'éviter le problème de l'existence d'un « phénomène sans rien qui s'y phénoménalise », il ouvre la porte à une contradiction, bien plus stupéfiante encore, que Hegel ne manquera pas de souligner fréquemment.

L'expression la plus simple de cette contradiction est la suivante : il ne saurait être possible que, tout à la fois, nous connaissions un objet (en tant que phénomène) et ne le connaissions pas (en tant que chose en soi), particulièrement dans le contexte d'une théorie qui exige explicitement « que la vérité consiste dans l'accord entre la connaissance et son objet »[11]. C'est cette tension entre un idéal de vérité-correspondance et son ultime impossibilité qui exaspère tant Hegel : « la philosophie kantienne considère cette connaissance finie comme l'unique possible et transforme ce côté négatif purement idéaliste en l'être en soi, le positif »[12]. Or il arrive parfois que la critique soit encore plus virulente. Faisant référence à la définition de la vérité comme correspondance mise de l'avant par Kant, Hegel écrit :

> Si l'on présente à l'esprit [*Wenn man sich … erinnert*] cette définition devant l'affirmation capitale de l'idéalisme transcendantal d'après laquelle la connaissance rationnelle [*Vernunfterkenntniß*] est incapable d'appréhender les choses-en-soi, que la réalité est tout à fait extérieure au concept, on s'aperçoit aussitôt qu'une raison pareille qui est incapable de se mettre d'accord avec son objet, avec les choses-en-soi, et que les choses-en-soi qui ne sont pas d'accord avec le concept rationnel [*Vernunftbegriffe*], que le concept qui n'est pas d'accord avec la réalité et que la réalité qui n'est pas d'accord avec le concept, sont des représentations vides de vérité[13].

11. Hegel, 1812, t. 4, p. 263 ; Hegel, 1971, t. 12, p. 26.
12. Voir note 9.
13. Hegel, 1812, t. 4, p. 263 ; Hegel, 1971, t. 12, p. 26. Voir aussi Hegel, 1812, t. 1, p. 118 ; Hegel, 1971, t. 21, p. 108-109.

Nous devrions maintenant être en meilleure posture pour comprendre la nature de la critique de Kant tirée de *Foi et savoir*. La philosophie kantienne a « le mérite » d'être idéaliste précisément parce qu'elle requiert que le concept et l'objet correspondent l'un à l'autre – ou, ce qui revient au même, parce qu'elle montre que la relation d'interdépendance du sujet et de l'objet est la source de toute vérité. C'est une position que Hegel défendra également, comme nous le verrons dans ce qui suit. Mais Kant commet une erreur lorsqu'il insiste sur le caractère fini de la connaissance, c'est-à-dire, lorsqu'il met l'accent sur la dimension inconnaissable de la chose en soi. Bref, dans la mesure où la vérité implique une correspondance entre le concept et l'objet, soit il n'y a pas de chose en soi, soit il n'y a tout simplement pas de vérité. D'une manière ou de l'autre, c'est de mauvais augure pour Kant, et la seule façon qu'il ait de se sortir de cette impasse est de faire comme si un négatif (une non-correspondance ultime, une connaissance non-vraie) était un positif (une connaissance vraie).

Hegel critique de Kant : l'ego transcendantal

La critique hégélienne de l'ego transcendantal, à laquelle nous ne nous attarderons que brièvement, est faite dans le même esprit que celle de la chose en soi : il s'agit d'approfondir les idées les plus importantes de Kant. Ainsi, bien qu'il critique sévèrement la notion kantienne d'ego transcendantal, Hegel acceptera entièrement l'intuition fondamentale de Kant qui en est à la source, à savoir, que le « je » est une structure rationnelle qui ne se limite pas à développer ou posséder des concepts (comme si elle était une faculté abstraite ou un contenant) mais plutôt cette puissance synthétique *a priori* qui unifie le divers confus de l'intuition sensible. Le « je » rassemble intrinsèquement un moment de généralité (un universel, une composante rationnelle) et un moment de spécificité (une composante sensible). L'essentiel, toutefois, est que cette unité est originale et synthétique en ce qu'elle rend possible, selon Kant, la correspondance désirée entre le concept et l'objet ; elle est ce qui explique formellement la connaissance et la vérité. Kant s'explique ainsi :

> Le *je pense* doit nécessairement *pouvoir* accompagner toutes mes représentations ; car, si tel n'était pas le cas, quelque chose serait représenté en moi [c'est-à-dire une intuition] qui ne pourrait aucunement être pensé. … [T]out le divers de l'intuition entretient une relation au : *je pense,* dans le même sujet où ce divers est rencontré [*angetroffen wird*]. Mais cette représentation est un acte de *spontanéité,* c'est-à-dire qu'elle ne peut pas être considérée comme appartenant à la sensibilité[14].

14. Kant, 1781, B 131-132. Traduction modifiée.

Réagissant à cette affirmation, Hegel fera à nouveau à la fois l'éloge et la critique de la pensée de Kant dans le but de la débarrasser des contradictions qui la minent. Ainsi, il écrira que « c'est une des idées les plus profondes et les plus justes de la *Critique de la raison pure* que celle d'après laquelle l'unité qui est l'essence du concept, serait l'unité primitivement synthétique de l'aperception, l'unité du : *je pense,* ou de la conscience de soi »[15]. Mais, dans un passage subséquent, il réitérera sa critique à l'effet que Kant s'accroche à des explications et à des éléments dogmatiques désormais insoutenables à la lumière de sa découverte : « déjà le terme de *synthèse* suggère l'idée d'une unité extérieure et d'une simple association de ce qui, en-et-pour-soi serait séparé et divisé [c'est-à-dire de ce qui serait indéterminé hors de la conscience et étranger à celle-ci]. Ensuite, la philosophie de Kant n'est pas allée au-delà d'un réflexe psychologique du concept et a repris la manière de voir d'après laquelle le concept serait toujours et invariablement conditionné par la variété du contenu de l'intuition »[16].

Il est important de voir que Hegel étend ici sa critique de la chose en soi jusqu'à l'unité transcendantale de l'aperception. Selon lui, l'ego transcendantal est un principe synthétique qui absorbe et confère de l'ordre à quelque chose qui lui est extérieur, quelque chose qui est tout à fait confus et étranger à la conscience, à savoir, l'en-soi donné dans l'intuition sensible. C'est indifféremment et de manière contingente que le divers est rencontré dans le sujet qui, alors, le synthétise spontanément. Le sujet semble simplement « réagir », comme sous l'impulsion d'un réflexe, pour ainsi dire, au contenu non-conceptuel qu'il rencontre. C'est ce en quoi consiste sa spontanéité conceptuelle, laquelle est son essence propre et, par conséquent, est étrangère à la sensibilité en tant que telle. Hegel accuse ainsi Kant de s'engager profondément dans un formalisme : le « *je pense* » kantien n'est qu'une réaction, qu'un réflexe déclenché par la réception passive de l'intuition, et les catégories qu'il déploie subséquemment s'appliquent à un contenu indifférent.[17] Non seulement le modèle de stimulus-réponse est trop formel, trop rudimentaire, mais il présuppose en outre la scission entre l'objet connu et la chose en soi, tant

15. Hegel, 1812, t. 4, p. 252 ; Hegel, 1971, t. 12, p. 17-18.

16. Hegel, 1812, t. 4, p. 258 ; Hegel, 1971, t. 12, p. 22. Traduction modifiée.

17. « En premier lieu, [Kant] fait précéder la phase représentée par l'entendement des phases représentées par l'intuition et le sentiment, et c'est une proposition essentielle de la philosophie transcendantale de Kant que celle d'après laquelle les concepts sans intuition sont des concepts vides et ne sont valables qu'en tant que rapports entre les divers éléments fournis par l'intuition. En deuxième lieu, le concept est déclaré comme étant l'élément objectif de la connaissance, c'est-à-dire comme la *vérité*. Mais d'autre part, il est considéré comme quelque chose de tout à fait subjectif, dont il ne serait pas possible de dégager la réalité, laquelle, puisqu'on l'oppose à la subjectivité, serait seule susceptible de nous faire comprendre ce qu'est l'objectivité. » Hegel, 1812, t. 4, p. 253-254 ; Hegel, 1970, t. 12, p. 19.

et si bien que Kant insiste sur l'opposition entre l'activité conceptuelle spontanée de l'ego synthétique et l'indifférence et la passivité du contenu sensible. En d'autres termes, au contenu aveugle correspond une forme vide et étrangère à tout contenu – et ce malgré l'affirmation de Kant à propos de la cécité des intuitions pures et de la vacuité des concepts purs. Conséquemment, les efforts de Kant pour situer les conditions de possibilité de la connaissance chez le sujet transcendantal n'ont pas plus de succès que ses tentatives d'expliquer les phénomènes en référant aux choses en elles-mêmes.

Du coup, le formalisme kantien en vient à trahir ses intuitions les plus fondamentales, à savoir, que la vérité dépend d'une interrelation d'éléments subjectifs et objectifs, et que l'ego contient synthétiquement ces éléments *en lui-même*. Voilà les thèses épistémologiques les plus importantes que Hegel héritera de Kant. Elles représentent également le sujet des disputes les plus amères entre ces deux pensées, puisque Hegel, se confrontant directement avec la manière proprement kantienne de comprendre la connaissance, argumentera en faveur d'une version non-dichotomique et non-formaliste de ces thèses. Dans cette veine, Hegel écrit que la synthèse originale de l'aperception, le « je pense », « constitue le premier pas vers la véritable compréhension de la nature du concept et s'oppose à la vide identité ou à l'abstraite généralité qui n'ont, en soi, rien d'une synthèse. Mais le développement ultérieur de cette idée ne correspond pas à ce commencement »[18].

Il convient de souligner à nouveau, toutefois, que Hegel tente de corriger le point de vue kantien en le transformant ; il n'est pas simplement question de le rejeter ou de le réhabiliter. C'est donc en mobilisant des aspects de la théorie kantienne que Kant aurait lui-même manqué d'apprécier à leur juste valeur et en reconduisant les intuitions sur lesquelles ils reposent jusqu'à leurs véritables conclusions logiques qu'il développera sa critique. Parce que Kant échouerait à saisir le plein potentiel de sa propre pensée, Hegel l'accuse de s'attacher dogmatiquement aux vestiges d'un réalisme dépassé (sous la forme de la doctrine de la chose en soi) et à un formalisme caché (sous la forme de la doctrine de la spontanéité de l'ego transcendantal).

18. Hegel, 1812, t. 4, p. 258 ; Hegel, 1971, t. 12, p. 22. Voir également l'*Esthétique,* où Hegel dit : « en général, Kant a posé comme fondement, tant de l'intelligence que de la volonté, la rationalité auto-référente, la liberté, la conscience de soi qui se trouve et se connaît elle-même comme étant infinie en soi. Cette reconnaissance du caractère absolu de la raison en elle-même, qui a constitué le tournant de la philosophie de l'âge moderne, ce point de départ absolu doit être admis comme tel sans discussion, même si l'on tient la philosophie kantienne pour insuffisante ». Voir Hegel, 1835, t. 1, p. 114-115 ; Hegel, 1970, t. 13, p. 84.

2. Le modèle hégélien de la connaissance

Il est certes raisonnable d'envisager de défendre le concept kantien de chose en soi – ce substrat ultime et inconnaissable – en insistant sur son importance pour une compréhension saine et crédible de la connaissance. Après tout, n'est-il pas évident que la connaissance humaine est sujette à l'erreur ? Et n'est-il pas également vrai qu'il doit y avoir quelque corrélat objectif à propos duquel cette faillible connaissance humaine ferait erreur ? Si tel est le cas, il semblerait que la connaissance requière que nous supposions (dans les mots de Kant, que nous « pensions ») l'existence d'objets indépendants de l'esprit malgré le fait qu'ils ne puissent être connus immédiatement, sans détour. Afin d'esquiver le genre de problèmes que Hegel soulève à cet égard, certains commentateurs ont emprunté une voie argumentative plus subtile et ont cherché à interpréter Kant de manière à éliminer toute présomption d'un dualisme fort. De nature épistémique plutôt qu'ontologique, le dualisme kantien décrirait une simple différence de perspective sur un seul et même objet. La chose en soi ne serait alors pas une réalité distincte du phénomène, mais serait simplement la chose *considérée* ou *pensée* indépendamment de l'activité de la conscience[19]. Or, si ce genre d'interprétation semble effectivement raisonnable, il convient de rappeler que c'est Hegel qui fut le premier à proposer une telle analyse des thèses kantiennes, bien que, de son propre aveu, son but n'était pas tant de défendre Kant que d'apprendre de ses erreurs.

S'il est un texte de Hegel qui puisse, mieux que les autres, aider à la compréhension de sa théorie de la connaissance, c'est peut-être son introduction à *La phénoménologie de l'esprit*. En effet, c'est dans ces quelques pages qu'il esquisse les grandes lignes de sa théorie de la connaissance[20]. Et c'est encore dans ce texte qu'il décrit le plus clairement comment la conscience surmonte la nature finie de la connaissance, s'arrogeant ainsi un droit à la vérité et à une vue sur la nature intime de la soi-disant chose en soi. Quels sont donc les arguments développés par Hegel dans cette introduction ?

---

19. Voir surtout Prauss, 1974 ; Allison, 1983.

20. Étant donné les visées du présent texte, une question de taille semble surgir pour nous : est-il approprié de parler d'une « théorie hégélienne de la connaissance » ? Car la pensée de Hegel, plutôt que de privilégier des problèmes de nature strictement épistémologique, les fait apparaître dans le contexte d'une exposition générale de la pensée sous toutes ses formes. De toute évidence, cette exposition générale dépasse de loin le cadre d'une épistémologie à proprement parler. Il est toutefois indéniable que la connaissance et la vérité sont au cœur de la philosophie hégélienne. Plus particulièrement, la vérité dépend de la capacité fondamentale de la conscience individuelle à établir et évaluer des revendications de différents genres. C'est à cet aspect de la pensée hégélienne que se consacre le présent article. (Pour une brève discussion des problèmes soulevés par l'idée d'une « théorie hégélienne de la connaissance », voir, par exemple, Pippin, 1993, p. 61.)

Dans sa forme la plus simple, la philosophie, tout comme la pensée en général, veut atteindre à la connaissance du Vrai ou à « la connaissance effective de ce qui est en vérité »[21], de ce qui surpasse les limitations qui sont imposées à la connaissance par la faillibilité de la connaissance humaine. Le Vrai, compris de la sorte, est habituellement pensé comme ce qui se tient hors de la possibilité d'erreur : ce n'est pas quelque chose de simplement déterminé subjectivement (l'objet tel qu'il serait simplement « pour moi »). Par conséquent, il peut être appelé l'en-soi ou le « vrai corrélat » de la pensée. Pour la même raison, le Vrai est également quelque chose qui ne souffre pas le conditionnement d'interférences subjectives ou de la relativité de la connaissance (par exemple, le fait que la connaissance soit toujours historique, culturelle ou individuelle). Le Vrai est donc aussi un absolu en ce qu'il n'est pas relatif ; il est (ou devrait l'être, s'il existe) une référence solide.

La question directrice est la suivante, bien entendu : comment la philosophie peut-elle rendre l'absolu intelligible ou, plus concrètement, comment la pensée ordinaire peut-elle espérer atteindre un jour à la vérité qu'elle poursuit ? Mais malgré la simplicité de la question, l'histoire de la philosophie nous enseigne que l'absolu pourrait être bien des choses : la chose en soi, l'ego transcendantal, les formes platoniciennes, Dieu et ainsi de suite. La variété de réponses historiques au problème philosophique de l'absolu conduit à la plus grande confusion. Devrions-nous adopter une approche religieuse ? Scientifique ? Devrions-nous être empiristes ? Rationalistes ? Comment répondre à ces questions de manière définitive ? En effet, Hegel écrit qu'il

> semble légitime de s'inquiéter, d'une part, de ce qu'il pourrait y avoir diverses espèces de connaissance, et, parmi celles-ci, une espèce plus idoine [*eine geschickter*] qu'une autre à parvenir à cette fin ultime – qu'on pourrait donc faire le mauvais choix entre celles-ci –, et d'autre part aussi de redouter, dès lors que la connaissance est une faculté d'une espèce et d'une portée déterminée, que faute d'une détermination plus précise de sa nature et de sa limite, on appréhende, non le ciel de la vérité, mais les nuages de l'erreur[22].

C'est donc qu'il est nécessaire d'éclaircir la nature même de la connaissance puisqu'elle semble être cet instrument ou ce médium grâce auquel nous saisissons le Vrai, l'absolu ou l'en-soi. Bien entendu, on peut d'emblée penser que ce point de vue est insuffisant. Car, si la connaissance est comprise comme étant située au départ hors de « ce qui est en vérité », nous ne serons jamais en mesure de saisir l'absolu ; nous ne pourrons, au mieux, que soupçonner, supposer ou espérer qu'il existe. Le problème, toutefois, n'est pas la

21. Hegel, 1807, p. 79 ; Hegel, 1971, t. 9, p. 53.
22. Hegel, 1807, p. 79 ; Hegel, 1971, t. 9, p. 53.

connaissance elle-même mais plutôt le modèle que nous en avons : si la connaissance n'est qu'un instrument pour saisir le Vrai, tel un microscope, alors le risque est que cet instrument altère ou transforme la nature de cela même qu'il rend intelligible ; de même, si le modèle de la connaissance est plutôt celui d'un médium passif (un mode de discours spécifique ou une attitude), « nous ne recevons pas non plus alors cette vérité telle qu'elle est en soi, mais telle qu'elle est par et dans ce médium. Dans l'un et l'autre cas, nous utilisons un moyen qui produit immédiatement le contraire de sa fin »[23]. Autrement dit, nous courons encore le risque de reproduire l'absurdité inhérente à la philosophie kantienne en affirmant connaître quelque chose que la connaissance, par définition, ne peut connaître. Tout ce que nous pouvons savoir avec certitude, c'est que nous ne pouvons connaître l'objet tel qu'il est en lui-même. Du coup, nous ne saisissons que « les nuages de l'erreur ».

À cette situation absurde, Hegel répond d'abord par cette suggestion, qu'on « ne voit pas dès lors pourquoi on ne devrait pas … s'inquiéter que cette crainte de faire erreur ne soit déjà l'erreur elle-même »[24]. Ce que cette suggestion veut faire entendre au lecteur, c'est le caractère insoutenable d'une théorie de la connaissance qui suppose « que l'absolu se tient *d'un côté,* et que de *l'autre côté la connaissance* soit pour elle-même, et séparément de l'absolu, quelque chose qui est cependant réel, ou encore, et par-là même, que la connaissance, qui en étant hors de l'absolu est bien aussi hors de la vérité, soit cependant véritable ; supposition par laquelle ce qui s'appelle peur de l'erreur s'avère plutôt être peur de la vérité »[25]. Hegel suggère de la sorte que la connaissance comprise telle un instrument ou un médium demeurera toujours étrangère à ce qu'elle veut rendre intelligible. Ce que l'on peut encore traduire, de manière plus intéressante peut-être, en affirmant que la connaissance (nonobstant sa nature exacte) doit inclure quelque mécanisme lui permettant de dépasser les erreurs auxquelles elle est sujette, sans quoi elle ne saurait compter comme connaissance. Supposer que l'erreur est à la fois inévitable et incorrigible parce que l'en-soi serait inaccessible n'est pas autre chose qu'une débilitante « peur de l'erreur ».

Mais cette « peur de l'erreur » peut encore se lire sous une autre lumière et d'une manière qui soit plus en accord avec le modèle d'une connaissance se corrigeant d'elle-même que Hegel voudra mettre de l'avant. La peur de l'erreur, en abandonnant la partie, devient une simple « peur de *la vérité* », un dogmatisme ou, plus spécifiquement, une peur de critiquer la connaissance et d'apprendre des échecs des autres. En d'autres mots, il y va de la

23. Hegel, 1807, p. 80 ; Hegel, 1971, t. 9, p. 53.
24. Hegel, 1807, p. 80 ; Hegel, 1971, t. 9, p. 54.
25. Hegel, 1807, p. 81 ; Hegel, 1971, t. 9, p. 54.

crainte de tirer les bonnes conclusions du cul-de-sac qu'est la rationalité formelle ou instrumentale ; l'échec de ces modèles de connaissance (dont la philosophie kantienne est un exemple) contient en effet l'indice d'une solution, à savoir, que l'absolu n'est aucunement indépendant de nous, qu'il a plutôt depuis toujours été avec nous, et que la connaissance et la vérité ne sont donc que les deux faces d'une même pièce. Afin de confirmer la justesse de cette solution, Hegel, après un détour aussi bref que pertinent à travers le pyrrhonisme, se tourne de nouveau vers le modèle kantien de la conscience avec l'objectif d'y découvrir une indication concrète permettant de se débarrasser de la contradiction habitant le cœur de ce modèle.

Dans les passages menant à ses commentaires touchant à la structure de la conscience, Hegel fait référence à la question classique du « critère » ou de l'étalon (*Maßstab*) de la connaissance, lequel renvoie à la discussion de la « peur de l'erreur » du début de l'introduction. Le scepticisme pyrrhonien (tel que présenté par Sextus Empiricus) fait ici figure de référence historique, bien que Hegel s'y rapporte de manière tout à fait moderne. On peut résumer les grandes lignes du problème de la manière suivante : afin qu'une affirmation puisse être validée et acceptée comme vraie, il doit y avoir quelque critère qui nous permette de juger de sa vérité ; cependant, dès lors que différents critères (engendrés, par exemple, par différents genres de connaissance) entrent en compétition, il semble que nous soyons pris au dépourvu dans nos tentatives de découvrir le *bon* critère puisque celui-ci devrait à son tour être justifié, de même que celui-là, et ainsi de suite, *ad infinitum*[26]. Par conséquent, bien que le point de vue diffère légèrement, nous sommes de nouveau confrontés à l'irréductible possibilité de faire erreur et à l'incapacité correspondante de connaître l'absolu (le critère ultime de la vérité) : le scepticisme et la peur de l'erreur vont de pair. C'est dans le contexte de cette problématique que Hegel introduit la définition kantienne de la conscience :

> Celle-ci [c'est-à-dire la conscience], en effet, *distingue* [*unterscheidet*] de soi quelque chose à quoi, en même temps, elle se *réfère* [*sich bezieht*], ou encore, pour reprendre une expression employée : il y a *pour celle-ci quelque chose* ; et le côté déterminé de cette référence, ou de l'*être* de *quelque chose pour une conscience,* est le *savoir* [*das Wissen*]. Mais de cet *être pour un autre,* nous distinguons l'*être en soi* ; ce qui est référé au savoir est tout aussi bien distingué de celui-ci, et posé comme *étant,* y compris hors de cette relation ; ce côté de cet en soi, on l'appelle *vérité*[27].

Le langage hégélien devient, dans ce passage, un peu plus technique, mais les relations conceptuelles sont encore celles que nous avons rencon-

26. Hegel, 1807, p. 86 ; Hegel, 1971, t. 9, p. 58. Voir aussi Sextus Empiricus ; Westphal, 1988.
27. Hegel, 1807, p. 86 ; Hegel, 1971, t. 9, p. 58.

trées. La dichotomie de l'en-soi inconnaissable et de l'objet tel qu'il est compris subjectivement s'y trouve codée dans les termes d'une simultanéité de relation et de distinction. L'être en soi est compris comme le corrélat externe et objectif de la conscience et, en ce qui concerne ce que l'on peut en dire ou en penser, comme la source alléguée du critère de la vérité. Il est totalement indépendant de nous et, pourtant, il est d'une certaine manière relié à la conscience. Ainsi, d'une part, le savoir se tient face à la vérité, opposé à elle, tandis que, d'autre part, il la vise. Où donc la vérité se tient-elle ? Tant et aussi longtemps que nous penserons la vérité (le critère) comme étant *externe* à la conscience individuelle, nous ne serons jamais en mesure de surmonter la peur de l'erreur. Le critère sera à jamais du côté de ce qui est séparé de la conscience et, donc, au-delà de sa portée, sauf peut-être dans sa version phénoménale, c'est-à-dire tel qu'il se donne à une conscience sujette à l'erreur. Du coup, le critère lui-même perd sa solidité et devient potentiellement erroné. Tout n'est cependant pas perdu puisque le correctif nécessaire à cette situation est également encodé dans la structure de la conscience telle que la décrit Hegel.

Tout dépend de la manière dont on comprend la simultanéité de la distinction et de la relation qui caractérise la connaissance. D'emblée, il convient d'établir que ce ne sont pas les concepts de distinction et de relation eux-mêmes qui sont en cause, puisque ceux-ci maintiennent l'intuition fondamentale que la connaissance phénoménale est connaissance d'objets indépendants du sujet, c'est-à-dire que la connaissance ne tourne pas à vide. Il faut donc porter notre attention vers une manière d'éviter la séparation et la présupposition d'objets phénoménaux et nouménaux distincts tout en maintenant le cap vers un critère sûr de vérité. Or ce que Hegel nous en dit à ce moment de la réflexion peut sembler surprenant : le critère n'est rien d'externe – *il nous échoit*.

Cette conclusion est atteinte au terme d'une analyse touchant à la manière dont l'objet de la connaissance se présente à la conscience. L'idée directrice de cette analyse est tout simplement que l'*en-soi*, ou la vérité, trouve sa légitimité *uniquement* à travers la critique d'un étalon déclaré que l'on compare à la connaissance phénoménale telle qu'elle est élaborée par des sujets individuels[28]. En fait, suggère Hegel, il suffit que nous jetions un œil impartial – non-dogmatique – sur l'objet pour voir ce qui se passe réellement :

28. Cette individualité fera ailleurs l'objet d'une critique afin de la purifier de sa finitude et de sa peur de l'erreur, mais pour l'heure Hegel se montre plus intéressé par le dévoilement du processus subjectif qui rend possible la production d'un critère légitime pour la connaissance. Le problème de la subjectivité individuelle et de ses limitations sera abordé un peu plus loin dans le présent texte.

> Mais la nature de l'objet que nous examinons rend superflue cette séparation ou cette apparence de séparation [de l'objet vis-à-vis du savoir] et de présupposition. La conscience fournit son critère en le prenant chez elle-même, en sorte que l'examen sera une comparaison de soi avec soi-même ; car c'est à elle qu'échoit la distinction qui vient d'être faite. Il y a en elle de l'un *pour un autre,* ou encore, elle a tout simplement chez elle la déterminité de moment du savoir ; et dans le même temps, à ses yeux, cet autre n'est pas simplement *pour elle,* mais aussi en dehors de cette relation, ou encore, est *en soi* ; c'est le moment de la vérité. C'est donc en ce que la conscience à l'intérieur de soi déclare [*erklärt*] être l'*en soi* ou le *vrai* que nous avons le critère qu'elle instaure elle-même afin d'y mesurer son savoir[29].

Aux premiers abords, Hegel semble dire que l'objet est ce que nous en faisons, qu'il est ce qu'il est seulement à travers une interprétation subjective. Dans le cadre d'une telle lecture, l'en-soi serait radié, relégué aux oubliettes des concepts métaphysiques insoutenables. Or se débarrasser ainsi de l'en-soi équivaudrait à estropier la connaissance en l'amputant de son corrélat objectif. Mais, ainsi que nous l'avons déjà souligné, Hegel sait qu'il doit demeurer fidèle au modèle de la conscience comme distinction-relation afin d'éviter pareil écueil. Après tout, son entreprise est bel et bien vouée à l'établissement d'un critère stable par-delà le scepticisme et la pensée injustifiée d'une connaissance dichotomique. La distinction entre l'objet « en soi » et l'objet tel qu'il est pour la conscience est en fait maintenue : « cet autre n'est pas simplement *pour elle* [*für es,* pour la conscience], mais aussi en dehors de cette relation ou encore, est *en soi* [*an sich*] ».

Toutefois, c'est en tant que moment *interne* à l'activité de la conscience qu'elle est maintenue. Autrement dit, la conscience est structurée de manière à se rapporter à ce qui est autre qu'elle-même. Or ceci serait parfaitement contradictoire si l'autre était entièrement à « l'extérieur » de la conscience individuelle à la manière d'un critère externe. Mais, compris comme mode de la conscience, il n'y a aucune contradiction : l'en-soi est ce que la conscience considère comme étant le Vrai ou ce qu'elle érige elle-même en critère.

Le problème, évidemment, tient à ce que cette interprétation de l'en-soi comme étant interne à la conscience risque de le réduire à de l'arbitraire : si l'en-soi était *seulement* ce que nous en disions, alors les critères prolifére-raient et la connaissance ne serait plus que fantaisie, caprice. Cela serait certainement gênant pour Hegel si ce n'était que la conscience a une *double* fonction. Son activité n'est pas simplement d'imposer au hasard les critères qu'elle développe ; elle consiste également en la comparaison de tels critères avec la connaissance phénoménale : « la conscience fournit son critère en le prenant chez elle-même, en sorte que l'examen sera une comparaison

29. Hegel, 1807, p. 87 ; Hegel, 1971, t. 9, p. 59.

[*Vergleichung*] de soi avec soi-même ». Ainsi, afin de comprendre le modèle de la connaissance mis de l'avant par Hegel, il faut d'abord que l'on saisisse que ces deux activités (l'établissement de critères et leur évaluation) n'en sont qu'une : le mouvement oscillatoire de la raison interprétant le monde et se corrigeant à la lumière de la connaissance phénoménale ; ou bien, ce qui revient au même : le développement *dialectique* de la connaissance phénoménale que l'on accepte comme vraie. La thèse principale de Hegel stipule que ce que nous prenons comme en-soi doit être légitimé par un processus dynamique et continu de comparaison avec la connaissance phénoménale et, inversement, que la connaissance phénoménale que nous développons et testons n'est pas autre chose que le contenu de ce que nous appelons l'en-soi. Pour le dire encore autrement, l'en-soi est la connaissance phénoménale placée sous le signe du Vrai, tandis que la connaissance phénoménale est l'en-soi placé sous le signe de la connaissance subjective (c'est-à-dire finie, faillible).

L'exemple du scientifique Johannes Kepler nous aidera à éclaircir ces idées. En effet, ce n'était pas au gré de sa fantaisie qu'il a formulé sa première loi des mouvements planétaires, ni en tombant dessus comme sur un fait déjà disponible. Son travail scientifique a plutôt commencé à partir d'une « vérité » établie à l'époque, à savoir que le mouvement des planètes est circulaire. En d'autres mots, pour Kepler le cercle était l'en-soi du mouvement des planètes ; il s'agissait d'un critère stable pour l'interprétation des observations astronomiques. Comme chacun sait, Kepler s'accrocha obstinément au point de vue traditionnel pendant de nombreuses années, luttant avec des données empiriques qui n'y correspondaient pas. Au bout du compte, ayant épuisé toutes les possibilités de comprendre adéquatement les données sous le paradigme en question, il dut abandonner le cercle à la faveur de l'ellipse. Or le choix de l'ellipse ne fut pas le fruit d'un heureux hasard. C'est en œuvrant depuis l'intérieur de la « vérité » paradigmatique du cercle, c'est-à-dire, à partir de l'inadéquation entre ses calculs sur l'orbite de Mars et ses attentes telles qu'elles étaient justifiées par la vérité du cercle, que Kepler fut conduit jusqu'à la figure adéquate de l'ellipse. On peut proposer une lecture hégélienne de ce processus d'invention de la manière suivante : l'en-soi du mouvement circulaire fut mis en doute par Kepler sur la base de connaissances phénoménales qui n'y correspondaient pas (l'échec d'une comparaison) ; cependant, par la comparaison des données avec une vérité établie qui devenait de plus en plus insoutenable, l'en-soi discrédité fut délogé à la faveur d'un nouvel en-soi (le contenu nouvellement développé de la connaissance phénoménale fut établi comme un en-soi rectifié). L'essentiel tient en ce que ce nouvel en-soi ne s'est pas imposé depuis « l'extérieur » du domaine de la connaissance phénoménale ; il était plutôt implicitement contenu dans la

connaissance phénoménale. Ce qui se manifestait comme une « erreur » par rapport au cercle n'était rien autre que la vérité s'exprimant à demi-mot : la vérité de l'ellipse. De surcroît, il n'est rien dans les dires de Kepler qui puisse empêcher d'éventuelles autocorrections de la part d'individus qui se saisiraient éventuellement de tensions ou de contradictions dans ses thèses : le Vrai est dans le processus ; il n'est pas dans le produit ou dans l'aboutissement de la connaissance, mais dans l'accomplissement de son déploiement. C'est en ces termes généraux que Hegel décrit cette activité : « Dans le fait même que [la conscience] ait tout simplement savoir d'un objet, est déjà donnée cette différence qu'il y a à ses yeux quelque chose qui est l'*en soi,* mais que le savoir, ou l'être de l'objet *pour* la conscience, est un autre moment. C'est sur cette distinction, déjà présente et donnée, que repose la vérification »[30].

Chose intéressante, et bien que cela puisse sembler être le cas à première vue, cette manière de comprendre la production de la connaissance ne peut s'entendre comme un simple processus d'approximations successives par lequel nous approcherions l'objet de manière téléologique. En fait, le mécanisme d'autocorrection de la conscience implique à la fois une transformation de la connaissance *et de l'objet.* Ceci découle de ce que nous avons déjà vu. Dans la mesure où la connaissance et l'en-soi sont des moments immanents à la conscience, ils ne s'opposent que lorsque nous sommes contraints de revoir notre connaissance du monde à la lumière d'une nouvelle connaissance. Mais, sous un autre angle, dès lors qu'elle est reconnue comme telle, cette nouvelle connaissance s'avère être le contenu propre du nouvel en-soi. Du coup, l'opposition apparente est dissoute. Le processus d'autocorrection, pour Hegel, n'équivaut pas à une adaptation progressive à l'aune d'un étalon fixe, puisque le standard lui-même (l'en-soi déclaré) peut toujours être revu. La connaissance crée et légitime simultanément des standards qui transforment l'objet « en soi » tout autant que la connaissance que nous en avons, et ceci parce que tous deux sont à la base une seule et même chose ; celle-ci est ce qui constitue le contenu de celui-là :

> Si les deux choses dans cette comparaison ne se correspondent pas l'une à l'autre, la conscience semble devoir changer son savoir pour l'adapter à l'objet, mais dans la modification du savoir, en fait, c'est également l'objet lui-même qui change pour elle : car le savoir déjà existant était essentiellement un savoir de l'objet ; avec le savoir, l'objet devient un autre, car il appartenait essentiellement à ce savoir [c'est-à-dire, le contenu de l'*en soi* est toujours un savoir déterminé et donc l'*en soi* est transformé avec le savoir]. Il advient donc ainsi à la conscience que ce qui pour elle, antérieurement, était l'*en soi* [par exemple : la supposée circularité des orbites planétaires], n'est pas en soi, ou encore, que

30. Hegel, 1807, p. 88 ; Hegel, 1971, t. 9, p. 59-60.

> cela n'était *en soi* que POUR ELLE. Dès lors, donc, qu'elle découvre chez son objet [par exemple : spécifiquement, la supposée circularité de l'orbite planétaire de Mars] que son savoir [par exemple : les observations de Kepler et de Brahe à propos de cette orbite] ne correspondait pas à celui-ci, cet objet également ne résiste plus ; ou alors, c'est le critère de la vérification qui change lorsque ce dont il était censé être le critère ne passe pas l'épreuve de l'examen ; et la mise à l'épreuve et vérification n'est pas seulement celle du savoir, mais aussi celle de son propre critère[31].

Ainsi, nous déterminons ce qu'est le critère, mais il ne s'impose pas pour autant de manière arbitraire, ni n'est supposé exister uniquement à « l'extérieur » de nos tentatives pour le découvrir. Il émerge depuis l'intérieur de la connaissance phénoménale et, dans le processus même de son application, subit éventuellement la même épreuve que son application rend possible ; en un seul et même mouvement, il se légitime lui-même ou incite celui qui connaît à le corriger. Dans ce mouvement, la connaissance corrigée qui résulte de l'échec de la comparaison devient le nouveau contenu de l'en-soi, lui-même sujet à des révisions éventuelles.

On pourrait, pour faire contraste, considérer à nouveau l'alternative dogmatique, selon laquelle il existe un état de choses véritable et stable de l'univers (les orbites planétaires sont circulaires ou pas, elliptiques ou pas). Une telle supposition peut sembler raisonnable. Mais quel est ce « véritable état de choses », cet absolu, indépendamment de la manière dont nous le concevons et le justifions ? Si nous ne pouvons dire ce qu'est l'absolu, si nous ne pouvons le justifier par des raisons ou, de même, s'il ne se phénoménalise pas pour nous de quelque manière que ce soit, alors il n'est rien d'autre que « l'indication de la pure direction ou du lieu vide »[32]. La réponse hégélienne, toutefois, n'est pas de nier qu'il y ait un tel état de choses. Elle affirme plutôt que, pour le *connaître*, nous devons le *concevoir,* ce qui signifie que la conscience court toujours le risque de se tromper. Pourtant, tant et aussi longtemps que le sujet connaissant est responsable de l'opération de distinction-relation inhérente à la conscience, et ce de telle manière qu'il puisse se corriger lorsque l'état de choses déclaré s'avère erroné, cela ne conduira pas à une paralysante peur de l'erreur.

Cela signifie qu'il faut changer la manière dont nous comprenons le critère de la vérité. Plus spécifiquement, nous devons reconnaître que la conscience n'est pas une chose parmi les choses mais est cet examen du critère de la vérité oscillant entre sa légitimation et sa correction. En un mot, Hegel rend celui qui connaît responsable de gérer le critère et sa validité en

31. Hegel, 1807, p. 88 ; Hegel, 1971, t. 9, p. 60.
32. Hegel, 1807, p. 80 ; Hegel, 1971, t. 9, p. 54.

faisant de la structure « distinction-relation » de la connaissance un moment interne à la conscience. Ou encore, la structure de la conscience est ce qui rend cette responsabilité et l'autocorrection possible, car la conscience possède par elle-même l'en-soi (le critère), le pour-soi (la connaissance phénoménale) et leur interrelation (dans la forme d'une comparaison répétée) : « nous n'avons pas besoin d'apporter avec nous des critères et d'appliquer lors de cet examen *nos propres* pensées et idées adventices ; c'est en laissant celles-ci à l'écart que nous parviendrons à considérer la chose telle qu'elle est *en soi* et pour *soi-même* »[33].

De nombreuses conséquences découlent de cette définition de la conscience et plusieurs problèmes traditionnels sont solutionnés en y souscrivant. Tout d'abord, elle nous permet de nous débarrasser de l'empirisme naïf ainsi que de son processus unilatéral de vérification qui « consiste à aller voir si le concept correspond à l'objet »[34] (dans ce cas, un corrélat isolé ou purement objectif est posé comme en-soi sans que nous ne soyons en mesure d'expliquer de façon convaincante comment nous y accédons). De même, la définition hégélienne de la conscience nous permet d'abandonner le rationalisme naïf pour lequel il y va également d'un processus unilatéral de vérification, lequel consiste plutôt « à aller voir si l'objet correspond à son concept »[35] (cette fois, l'en-soi serait une forme ou une essence que nous aurions indubitablement grand-peine à réconcilier avec le désordre de la particularité). Que l'on opte pour l'empirisme ou le rationalisme, de dire Hegel, la vérité est que l'on s'engage dans la même activité générique. Dans les deux cas, le processus de vérification n'est fondé et rendu possible que par une activité comparative qui est au départ *indifférente* à nos préjugés métaphysiques : si on reconnaît que l'en-soi (sans égard aux préjugés métaphysiques) est toujours déjà un objet de connaissance propre à la conscience, alors on doit comprendre l'empirisme et le rationalisme comme étant structurellement identiques. Comme le dit Hegel : « on voit bien qu'il s'agit dans l'un et l'autre cas de la même chose [c'est-à-dire, de la position et légitimation d'un critère] ; mais l'essentiel est de s'en tenir bien fermement pour tout l'examen au fait que ces deux moments, *concept* et *objet, être pour un autre* et *être en soi-même,* échoient eux-mêmes au savoir que nous examinons »[36]. Ceci continue d'être vrai lorsqu'il s'agit de juger de différents genres de connaissance ou de méthodologie. En effet, l'évaluation des mérites respectifs de l'empirisme et du rationalisme, par exemple, requiert à nouveau le même processus de

33. Hegel, 1807, p. 87 ; Hegel, 1971, t. 9, p. 59.
34. Hegel, 1807, p. 87 ; Hegel, 1971, t. 9, p. 59.
35. Hegel, 1807, p. 87 ; Hegel, 1971, t. 9, p. 59.
36. Hegel, 1807, p. 87 ; Hegel, 1971, t. 9, p. 59.

comparaison, cette fois entre le critère défendu et la connaissance phénoménale. C'est donc qu'à tous les niveaux d'analyse (que l'on traite d'affirmations empiriques de premier ordre, d'affirmations philosophiques de second ordre, ou de querelles entre différentes affirmations philosophiques de second ordre) nous déployons nécessairement une activité de comparaison fondée sur la définition de la conscience comme structure immanente de distinction-relation.

Une façon plus simple de comprendre cette idée serait de dire que *sans* un tel processus inhérent à l'activité de la conscience, sans cette opération « instinctive et inconsciente »[37] (*instinctartig und bewußtlos*) de comparaison entre nos « vérités » et la connaissance phénoménale qui doit constituer leurs contenus, la connaissance serait impossible ; elle en arriverait à se voir elle-même comme quelque chose de dogmatique ou d'extravagant. De cette façon, on découvre au fur et à mesure de notre quête d'un fondement stable, vrai ou absolu qu'il n'y a finalement que cette activité de comparaison qui demeure stable : la comparaison opérée par la conscience est ce qui est universellement et nécessairement requis par la possibilité même de la connaissance. Sur la base de ces raisons, elle n'est rien d'autre que le véritable absolu recherché ou ce que Hegel appelle encore *la méthode*.

Dialectique et expérience

La conscience rationnelle et autocorrective, précisément en vertu de son activité critique et comparative, est dite « dialectique » par Hegel afin de souligner le mouvement oscillatoire d'aller-retour de la pensée qui accomplit la détermination et la rectification de ce qu'elle déclare être vrai et justifie comme tel. Que la pensée soit dialectique s'explique essentiellement par le fait que Hegel, à l'instar des penseurs grecs qui ont d'abord utilisé le terme, tente de fournir une méthode neutre et stable afin de surmonter les contradictions qui surviennent dans la connaissance humaine. Celles-ci se manifestent au niveau de l'interprétation philosophique, certes, mais également, et de manière peut-être plus fondamentale, au niveau de tous les genres d'expérience : dans les domaines de la science, de la religion, de l'art, de la réflexion politique, de l'interaction sociale et ainsi de suite. À travers le temps, cette dialectique prendra différentes formes historiques déterminées et s'offrira elle-même à diverses interprétations, mais, ainsi que le démontre le jeune esclave du *Ménon* de Platon, elle ne cessera pas d'être originaire à la conscience et à ses manifestations spécifiques. C'est pourquoi Hegel insiste sur l'aspect irrépressible de l'autocorrection : « nous sommes … dispensés de

37. Hegel, 1812, t. 1, p. 22 ; Hegel, 1971, t. 21, p. 17. Traduction modifiée.

la peine de comparer l'un et l'autre [concept et objet], ainsi que de la *vérification* proprement dite, en sorte que, dès lors que la conscience se soumet elle-même à cette épreuve, il ne nous reste à nous aussi, de ce côté, qu'à regarder purement et simplement ce qui se passe »[38]. Il ne nous est pas donné, nous dit Hegel, de *choisir* d'opérer la comparaison ; plutôt, la conscience *est* toujours déjà cette comparaison.

À vrai dire, l'activité dialectique de la conscience est donc d'abord menée de manière inconsciente et les détails techniques de ses opérations sont dissimulés sous les formes historiques et naturelles que son exercice revêt. La philosophie aura par conséquent pour tâche – et pour tâche essentielle, de dire Hegel – d'amener ces opérations au jour et de se faire le témoin actif de « l'histoire exhaustive de la *culture* [c'est-à-dire la formation progressive, *Bildung*] de la conscience elle-même s'éduquant à la science »[39]. En effet, la *Phénoménologie de l'esprit* n'est pas autre chose qu'une reconstruction rationnelle, ou une science, comme le dit son auteur, des formes phénoménales spécifiques de la pensée et de leur interrelation systématique[40]. Le philosophe n'a qu'à « regarder purement et simplement ce qui se passe » afin d'y voir la pensée dialectique à l'œuvre. Mais concrètement, c'est encore et toujours la conscience individuelle qui s'éduque ainsi, puisque c'est elle qui *a* ou, mieux encore, qui *est* la capacité de se corriger elle-même. Voilà ce que Hegel veut dire lorsqu'il parle de la *Phénoménologie* comme d'une « science de l'*expérience de la conscience* »[41], l'*expérience* en question étant précisément celle de l'autocorrection dialectique : « ce mouvement *dialectique* que la conscience exerce à même soi, aussi bien à même son savoir qu'à même son objet, *dans la mesure où* le *nouvel objet vrai* en surgit pour elle, est à proprement parler ce qu'on appelle *expérience* »[42]. Faire une science de l'expérience de la conscience signifie donc rendre les modalités de l'expérience explicite. Mais c'est également se rendre « là où [le savoir] n'a plus besoin d'aller encore au-delà de lui-même, là où il se trouve lui-même et où le concept correspond à l'objet, et l'objet au concept »[43]. En d'autres mots, c'est se rendre au point où la conscience reconnaît son propre pouvoir à déterminer la vérité et n'a plus à s'accrocher à des solutions dogmatiques, insatisfaisantes ou partielles.

---

38. Hegel, 1807, p. 88 ; Hegel, 1971, t. 9, p. 59.
39. Hegel, 1807, p. 84 ; Hegel, 1971, t. 9, p. 56.
40. La *Science de la logique*, quant à elle, offre un compte rendu formel de la manière dont le contenu des concepts est intrinsèquement structuré et articulé de sorte qu'il puisse être déterminé par l'activité du sujet pensant.
41. Hegel, 1807, p. 90 ; Hegel, 1971, t. 9, p. 61. Voir aussi Hegel, 1807, p. 50 ; Hegel, 1971, t. 9, p. 29.
42. Hegel, 1807, p. 88 ; Hegel, 1971, t. 9, p. 60.
43. Hegel, 1807, p. 85 ; Hegel, 1971, t. 9, p. 57.

Dès l'instant où la conscience se voit telle qu'elle est en elle-même et acquiert la certitude d'être cette puissance dialectique, elle pénètre pour la première fois « dans le royaume natal de la vérité »[44] et se sait capable d'évaluer et de transformer ses vérités lorsque nécessaire. Bien entendu, cela ne signifie pas qu'elle soit à jamais à l'abri de l'erreur, ni que son expérience ira toujours pour le mieux, ni même que « l'histoire exhaustive de la *culture* de la conscience » puisse mener un jour à quelque point culminant où toutes les questions trouveront leur solution et tous les doutes seront dissipés (contrairement à ce que proposent certaines lectures téléologiques de Hegel). Au contraire, l'expérience de la conscience décrit un processus grâce auquel le scepticisme et le dogmatisme sont dépassés et où se sont dissoutes et la peur de l'erreur, et la peur de la vérité ; l'expérience est en effet précisément la méthode qui permet de surmonter le doute, la peur, le désespoir et la contradiction.

Cette activité essentielle qu'est la méthode dialectique, Hegel la capture également par l'expression de « négation *déterminée* »[45] (*bestimmte Negation*). Comme nous venons de le voir, en parvenant à la connaissance de soi en tant que puissance dialectique d'autocorrection, la conscience se fait inévitablement « subir cette violence de se gâcher sa satisfaction limitée »[46]. Pourtant, alors même qu'une « vérité » établie s'écroule, une autre émerge de ses ruines : « le résultat chaque fois obtenu, pour un savoir non véritable, ne devrait [*dürfe*] pas déboucher sur un néant vide, mais doit [*müsse*] nécessairement être appréhendé comme néant *de ce dont il est le résultat* ; résultat qui contient ce que le savoir antérieur avait de vrai en lui »[47]. L'exemple précédemment cité de la première loi de Kepler illustre ce point à merveille : la figure de l'ellipse comme vérité du mouvement planétaire *émerge* de l'analyse touchant à des erreurs spécifiques, elles-mêmes dépendantes de la faillite du cercle à décrire adéquatement ce mouvement. La vérité se meut donc dans les spécificités propres à l'erreur ; elle trouve sa légitimité à travers l'explication que l'on donne de ces erreurs, à travers les raisons qu'on leur procure. Par conséquent, si le résultat « contient ce que le savoir antérieur avait de vrai en lui », ce n'est pas parce que le cercle était le vrai, mais parce qu'il n'était pas *tout à fait* vrai : les divergences dont on se rend compte progressivement sont déjà le tracé négatif de la vérité telle qu'elle se donne depuis la perspective d'un en-soi en déclin. La négation (ou la réfutation) d'une « vérité » fausse est en même temps l'établissement d'une nouvelle : la négation est

44. Hegel, 1807, p. 144 ; Hegel, 1971, t. 9, p. 103.
45. Hegel, 1807, p. 85 ; Hegel, 1971, t. 9, p. 57.
46. Hegel, 1807, p. 85 ; Hegel, 1971, t. 9, p. 57.
47. Hegel, 1807, p. 89 ; Hegel, 1971, t. 9, p. 61.

« déterminée » parce qu'elle ne nous laisse pas face au vide. Elle contient en elle le germe de ce qui se révèlera vrai.

Hegel fournit plusieurs exemples de ce processus dans ses œuvres. Parmi les plus célèbres, on trouve celui de la dialectique de l'être et du néant déployée dans la *Science de la logique*. Dans les premières pages de cet ouvrage, il montre comment l'instabilité et l'indétermination que partagent les concepts d'être et de néant mènent nécessairement au concept de devenir, jetant, à partir de ce résultat et rétrospectivement, le discrédit sur leur prétendue opposition métaphysique. Puis, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel décrit la dialectique de la certitude sensible et démontre que les objets sensibles particuliers, tels qu'un empirisme naïf pourrait les penser, nécessitent des déterminations conceptuelles universelles pour que leur particularité se fasse jour – résultat qui dévoile la fausseté de l'idéal de la pure donnée sensible et contraint du même coup la conscience naïve à abandonner son empirisme rudimentaire[48]. De manière générale, on remarque que le mouvement accompli et la leçon à tirer sont toujours les mêmes : lorsqu'ils sont analysés et compris correctement, les doutes et les contradictions révèlent d'eux-mêmes la manière de les surmonter. Le doute peut parfois sembler conduire dans le vide, mais son traitement dialectique voit à chaque fois dans le néant de ce vide « un néant *déterminé* [qui] a un *contenu* »[49]. Pour le dire autrement, même un scepticisme tenace est impuissant face à la conscience qui sait son pouvoir dialectique : « dès lors que … le résultat est appréhendé tel qu'il est en vérité, savoir, comme négation *déterminée,* une forme nouvelle a surgi, du coup, immédiatement, et dans la négation s'est accomplie la transition d'où résulte spontanément la poursuite du parcours de toute la série complète des figures de la conscience »[50].

3. L'unilatéralité de la connaissance individuelle et la souveraine ingratitude de l'esprit

La question brûlante avec laquelle nous avons entamé ce bref survol était de savoir si l'optimisme épistémologique de Hegel est véritablement justifié. Pourquoi la transformation positive de la connaissance ou l'accomplissement de la vérité sont-elles inévitables ? N'existe-t-il pas amplement de preuves attestant du contraire, allant de la complexité sans bornes et apparemment incompréhensible de la nature jusqu'aux épisodes de barbarie et de régression encore bien réels aujourd'hui ? Ainsi que Theodor W. Adorno le

48. L'être, le néant et le devenir : Hegel, 1812, t. 1, p. 72-99 ; Hegel, 1971, t. 21, p. 68-92. La certitude sensible : Hegel, 1807, p. 91-101 ; Hegel, 1971, t. 9, p. 63-70.

49. Hegel, 1807, p. 85 ; Hegel, 1971, t. 9, p. 57.

50. Hegel, 1807, p. 85 ; Hegel, 1971, t. 9, p. 57.

faisait remarquer dans sa critique de l'optimisme hégélien, « aucune histoire universelle ne conduit du sauvage à l'humanité civilisée, mais il y en a très probablement une qui conduit de la fronde à la bombe atomique »[51]. Pour chaque exemple d'autocorrection de la connaissance, on pourrait assurément évoquer des centaines de cas où la conscience individuelle refuse d'être rationnelle, préférant, parfois à s'en rendre perverse, la familiarité de la tradition aux perturbations de la critique. Comment, face à la réalité des choix irrationnels, de l'étroitesse d'esprit et des attitudes réactionnaires ou myopes, Hegel peut-il défendre la puissance dialectique de la conscience comme une force infinie s'étendant sur tout ? Comment est-il donné à quiconque aujourd'hui d'adhérer à la vision hégélienne d'une connaissance autocritique et progressive à la lumière de l'atrocité des guerres contemporaines, de la puissance de certains groupes d'intérêts, des limitations imposées à la liberté prétendument au nom de son expansion ou de l'inconscience des recherches scientifiques – pharmaceutiques, par exemple – guidées par l'appât du gain ?

Hegel n'était ni ignorant, ni insoucieux de l'irrationalité, de la myopie, de l'inertie, du déclin ou de la faillite de la pensée. Bien au contraire, il avait une conscience aiguë de ces possibilités. Dans sa *Philosophie de l'histoire*, par exemple, il écrit : « on recommande aux rois, aux hommes d'État, aux peuples de s'instruire principalement par l'expérience de l'histoire. Mais l'expérience et l'histoire nous enseignent que les peuples et gouvernements n'ont jamais rien appris de l'histoire, qu'ils n'ont jamais agi suivant les maximes qu'on aurait pu en tirer »[52]. Et encore, dans la *Phénoménologie*, il évoque ce même problème en parlant de l'entêtement[53], de l'oubli[54], de la faute et du crime[55]. Et même dans la *Science de la logique*, il discute de l'impuissance subjective de la raison[56]. Tous ces termes, ainsi que les analyses que Hegel en fait, font référence à une même problématique fondamentale : la réticence ou l'incapacité de la conscience individuelle à entreprendre l'expérience dialectique de l'autocorrection. À plusieurs endroits, Hegel appelle cette incapacité l'unilatéralité (*Einseitigkeit*) de la conscience individuelle. Pourtant, malgré toutes les pages que Hegel voue à ce sujet dans son œuvre, l'unilatéralité de la conscience demeure l'un des principes les plus incompris de son modèle de la connaissance. Or ce principe est également l'un des plus essentiels à celui-ci, puisqu'il est nécessaire à sa complétion ; il

51. Adorno, 1966, p. 308.
52. Hegel, 1955, p. 35 ; t. 1, p. 19.
53. Voir Hegel, 1807, p. 158, 160, 316 ; Hegel, 1971, t. 9, p. 115, 117-118, 252.
54. Voir, par exemple, Hegel, 1807, p. 178-179, 272 ; Hegel, 1971, t. 9, p. 133, 215.
55. Hegel, 1807, p. 317 ; Hegel, 1971, t. 9, p. 254.
56. Hegel, 1812, t. 4, p. 285 ; Hegel, 1971, t. 12, p. 42.

explique le passage de la conscience individuelle à ce que Hegel appelle l'esprit.

De manière générale, les commentateurs mettent l'accent sur l'optimisme logique et épistémologique[57]. Cette insistance n'est pas injustifiée, car lorsque Hegel parle de « la *force unique* et absolue de la raison »[58], il semble effectivement vouloir nier toute force adverse, notamment qu'il puisse y avoir une résistance quelconque à la raison. Et de fait, même lorsqu'il admet que l'autocorrection puisse faillir, il réaffirme presque inévitablement le pouvoir de la conscience de surmonter ses échecs : « la peur peut reculer devant la vérité et s'efforcer de conserver ce dont la perte est imminente, mais elle ne saurait trouver le repos »[59]. Comment peut-on réconcilier les manifestations incontournables de l'irrationalité dans l'histoire avec la force infinie de la méthode dialectique ? Comment Hegel peut-il être certain que « la pensée étiole la non-pensée et que son inquiétude dérange la nonchalance »[60] ?

Nous avons déjà pu voir comment la conscience est structurée par un redoublement immanent d'elle-même dont la division lui permet, simultanément, d'établir le contenu de l'en-soi et d'évaluer ce contenu, compris comme critère de vérité, à la lumière de la connaissance phénoménale. Dès lors, la connaissance (ce qui est seulement *pour la conscience*) et l'objet (ce qui est *en soi*) se rencontrent et leur identité est posée. Comme Hegel le dit dans la préface à la *Phénoménologie*, « seule cette identité *qui se reconstitue* [*diese sich wiederherstellende Gleichheit*] ou la réflexion dans l'être autre en soi-même … est le vrai »[61]. En modifiant notre perspective sur cette affirmation, peut-être nous sera-t-il donné de comprendre la nature de l'optimisme de Hegel.

Pour atteindre ce nouveau point de vue, retournons à un résultat précédent de notre analyse du modèle hégélien de la connaissance : l'autre est un moment de la conscience individuelle, un moment qui, jusqu'à nouvel avis, est compris par la conscience comme étant le véritable contenu de l'en-soi. C'est, ainsi que nous l'avons vu, cette internalisation de l'extériorité qui justifie le concept hégélien de la connaissance comme « *pure* connaissance de soi dans l'être-autre absolu »[62]. Échoit ainsi à la conscience individuelle la responsabilité d'énoncer et de légitimer le contenu de l'en-soi ou de l'objet de la connaissance – son « autre ». Mais, comme chacun le sait, à la responsabilité

57. Pour un exemple particulièrement exubérant de ce genre de lecture, voir Bourgeois, 1989.
58. Hegel, 1812, t. 4, p. 552 ; Hegel, 1971, t. 12, p. 238.
59. Hegel, 1807, p. 85 ; Hegel, 1971, t. 9, p. 57.
60. Hegel, 1807, p. 85 ; Hegel, 1971, t. 9, p. 57.
61. Hegel, 1807, p. 38 ; Hegel, 1971, t. 9, p. 18.
62. Hegel, 1807, p. 42 ; Hegel, 1971, t. 9, p. 22.

correspond l'exigence d'être à la hauteur et le risque d'y manquer : l'échec, l'oubli, l'impuissance, l'incapacité, la partialité, l'erreur et, de manière plus générale, l'unilatéralité sont pour la conscience individuelle autant d'écueils possibles qui naissent de la structure où s'accomplit la connaissance. N'avons-nous pas tous connu quelque conscience qui s'acharnait à défendre ses précieuses « vérités », gonflée par l'orgueil de se savoir responsable d'en avoir énoncé le contenu ? Mais c'est précisément parce que la conscience individuelle est responsable de déclarer son interprétation d'un certain état de faits comme étant le contenu de l'en-soi et parce qu'elle est également responsable de se corriger si une connaissance phénoménale devait contredire le contenu de déclarations antérieures, que la vérité est à comprendre comme une « identité *qui se reconstitue* ». La possibilité de l'erreur est donc corrélative à la possibilité de la vérité – il faut se résoudre à prendre le mauvais avec le bon. Qu'est-ce, alors, qui justifie l'optimisme de Hegel ?

Or c'est à ce moment de notre réflexion qu'il nous faut modifier notre perspective sur la définition hégélienne de la vérité comme « cette identité *qui se reconstitue* ». La clé est de comprendre que le vrai, ou la fondation et la possibilité des vérités individuelles, ne se limite pas aux cas singuliers où l'identité de l'en-soi et de la connaissance phénoménale s'auto-reconstitue. En fait, pour Hegel, le vrai est en fin de compte le vrai *absolu*, « la connaissance effective de ce qui est en vérité » ou le *processus dialectique* grâce auquel des vérités individuelles sont établies ou corrigées. Le vrai n'est pas le propre des jugements individuels. C'est pour cette raison que Hegel reste relativement imperturbable face aux cas individuels d'unilatéralité, d'ignorance ou d'idéologie : la structure qui accomplit la légitimation et la correction des vérités échappe aux défauts et aux limites inhérents à ces cas singuliers. Il avance donc l'idée suivante : l'unilatéralité qui caractérise la conscience individuelle peut toujours être surmontée, et ce parce que le processus d'autocorrection effectué par l'individu ne fait qu'accomplir la structure *universelle* (commune à tous) de l'activité rationnelle, laquelle déborde nécessairement les moments particuliers de son actualisation. Une fois cette vérité reconnue, il n'est plus de raison de s'alarmer face aux cas singuliers où la conscience refuse de se livrer à son autocorrection.

Plus simplement, peut-être, l'optimisme hégélien soutient qu'*en principe* l'erreur appelle la vérité, car la structure de la conscience la contraint à modifier ses énoncés en fonction de l'évaluation des disparités entre les vérités déclarées et la connaissance phénoménale. Or c'est de manière fort concrète que cette universalité se manifeste au niveau de la conscience individuelle : si *je* (en tant que conscience individuelle) ne suis pas en mesure d'entreprendre les démarches nécessaires afin de corriger les erreurs que je perçois dans ma manière de comprendre le monde, alors la faute m'incombe

entièrement et il s'agit d'un cas singulier d'entêtement. Toutefois, au-delà de cette limite ou de cette tare individuelle, rien n'interdit en principe qu'une *conscience quelconque* entreprenne éventuellement le travail conceptuel requis pour corriger une disjonction entre un en-soi allégué et la connaissance phénoménale. Si Kepler, par exemple, avait choisi de s'accrocher à l'opinion générale touchant aux mouvements planétaires malgré l'évidence la contredisant, rien *en principe* n'aurait empêché quelqu'un d'autre de tirer les bonnes conclusions des contradictions manifestes entre l'en-soi allégué et l'information tirée de la connaissance phénoménale.

Par conséquent, la structure dédoublée de la conscience est à comprendre comme étant *à la fois* individuelle *et* universelle ; elle est conscience individuelle *et* conscience en général, c'est-à-dire n'importe quelle conscience rationnelle. Dès lors que l'on saisit cette différence entre conscience « factuelle » et conscience « générique », on est en position de comprendre l'optimisme apparemment débridé de Hegel. Du point de vue de l'absolu, où la conscience se définit de manière générique par sa capacité à justifier et corriger des vérités individuelles, rien ne peut entraver définitivement la marche vers l'avant de la connaissance – bien que de telles entraves soient fréquentes dans la « vraie vie ».

Il ne serait peut-être pas inutile d'ajouter un dernier commentaire sur le sujet, du point de vue absolu de la conscience en général, puisque cela correspond à ce que Hegel nomme la raison ou encore l'esprit – lesquels concepts ont donné lieu à plus d'une méprise chez ses lecteurs. L'esprit, selon une définition de Hegel, est « le fondement et point de départ non déplacé et non dissous de l'activité de tous », ce par quoi il entend que l'esprit est une totalité « *effective* et *vivante* », le « nous » d'une communauté de consciences individuelles où chaque « je » trouve le fondement et le lieu de l'activité vivante de la connaissance[63]. Autrement dit, l'esprit est un réseau vivant d'idées et de pratiques qui donne une substance concrète à la structure abstraite de la conscience. Toutefois, l'esprit n'est pas pour autant indépendant de la conscience ni ontologiquement supérieur à elle ; il ne constitue pas une entité distincte qui contrôlerait « secrètement », pour ainsi dire, l'activité des individus. Les interprétations de Hegel qui vont dans cette direction résultent pour la plupart de lectures peu charitables ou maladroites de concepts comme « la ruse de la raison »[64]. Selon ces interprétations, la raison agirait

63. Hegel, 1807, p. 300 ; Hegel, 1971, t. 9, p. 239.

64. « Ce n'est pas l'idée qui s'expose au conflit, au combat et au danger ; elle se tient en arrière hors de toute attaque et de tout dommage et envoie au combat la passion pour s'y consumer. On peut appeler *ruse de la raison* le fait qu'elle laisse agir à sa place les passions, en sorte que c'est seulement le moyen par lequel elle parvient à l'existence qui éprouve des pertes et subit des dommages. » Voir Hegel, 1955, p. 129 ; t. 1, p. 105.

telle une force objective qui userait et abuserait de la conscience individuelle comme d'un moyen pour se réaliser dans l'histoire, comme si la raison était quelque chose de différent qui se situait ailleurs que chez les individus et dans leurs pratiques. Rien n'est plus éloigné de la pensée de Hegel.

Et pourtant, ce que dit Hegel n'est pas sans justification lorsqu'il parle d'une ruse de la raison ou, encore, de « la souveraine ingratitude »[65] de l'esprit. L'autocorrection, ou la conscience, est une « inquiétude », de dire parfois Hegel, c'est-à-dire une activité incessante de scission et de réconciliation. Mais cette activité est toujours et à chaque fois *vécue*, ce qui signifie qu'elle a des contenus spécifiques et prend place dans des contextes tout aussi spécifiques (une époque, un milieu) ; elle est historique et déterminée. Sous cette lumière, il est vrai de dire que l'individu est nécessaire sans que tel ou tel individu ne soit indispensable. Si, d'une part, l'autocorrection requiert qu'une conscience individuelle se déplace effectivement de l'erreur où elle erre jusqu'à sa position dans la vérité, il demeure, d'autre part, qu'un individu est aussi apte à cette tâche historique et spirituelle que n'importe quel autre. C'est là que réside le cœur de l'optimisme hégélien, lequel n'a besoin que du mécanisme indéfectible de la conscience qui se manifeste chez n'importe quel acteur rationnel. Mais il faut se garder d'oublier que cet optimisme n'est que formel, ou « procédural », et qu'il ne concerne que la structure de la conscience en général. Par conséquent, et sur la base de toutes les raisons que nous avons vues, il est d'une importance cruciale d'ajouter que l'optimisme épistémologique de Hegel ne le confine pas à l'idéal achevé d'une connaissance illimitée enfin libérée de l'erreur. En vérité, son optimisme ne le contraint qu'à cette affirmation, qu'il n'est en principe aucune erreur, aucun échec, qu'*on* ne peut, si *je* ne le puis, surmonter.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Les œuvres de Hegel ont été publiées par diverses maisons d'édition depuis sa mort en 1831. L'édition la plus importante à ce jour, bien qu'encore incomplète, est celle des *Gesammelte Werke*, publiée chez Meiner. Il est encore une autre édition, celle des *Werke* publiée chez Suhrkamp, que l'on cite fréquemment. Les transcriptions et manuscrits des cours (*Vorlesungen*) de Hegel sont également en cours de publication chez Meiner.

Hegel, G. W. F. [1968–], *Gesammelte Werke*, Hamburg, Felix Meiner.

Hegel, G. W. F. [1970], *Werke*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Hegel, G. W. F. [1985–], *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Hamburg, Felix Meiner.

65. Hegel, 1817, §381, Addition, t. 3, p. 391 ; Hegel, 1970, t. 10, p. 25.

Ce qui suit constitue une liste partielle des œuvres de Hegel disponibles en français. Y sont incluses les œuvres ayant paru de son vivant.

Hegel, G. W. F. [1801], *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Jena, Seidler. Trad. Bernard Gilson, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling (G. W. F. Hegel). Éléments d'un tableau de la philosophie au début du XIX^e siècle (extraits) (K. L. Reinhold). De la relation entre la philosophie de la nature et la philosophie en générale (F. W. J. Schelling ou G. W. F Hegel),* Paris, Vrin, 1986.

Hegel, G. W. F. [1802], *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität*, in *Kritisches Journal der Philosophie,* F. W. J. Schelling, G. W. F. Hegel (Eds), Tübingen, Cotta. Trad. Alexis Philonenko et Claude Lecouteux, *Foi et savoir : Kant-Jacobi-Fichte*, Paris, Vrin, 1988.

Hegel, G. W. F. [1807], *System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes*, Bamberg, Würzburg, Goebhardt. Trad. Jean-Pierre Lefebvre, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1991.

Hegel, G. W. F. [1812], *Wissenschaft der Logik*, Nürnberg, Schrag. Deuxième éd. (inachevée), 1832. Trad. S. Jankélévitch, *Science de la logique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1969.

Hegel, G. W. F. [1812], *Wissenschaft der Logik*, Nürnberg, Schrag. Première éd., 1812-1816. Trad. Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk, *Science de la logique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1972–.

Hegel, G. W. F. [1817], *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg, Winter. Troisième éd., 1830. Trad. Bernard Bourgeois, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Paris, Vrin, 1986–.

Hegel, G. W. F. [1821], *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin. Trad. Jean-François Kervégan, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, PUF (Quadrige), 2003.

Hegel, G. W. F. [1832], *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Trad. Pierre Garniron, *Leçons sur la philosophie de la religion*, Paris, PUF.

Hegel, G. W. F. [1835], *Vorlesungen über die Ästhetik*, in *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke,* Berlin, Duncker und Humbolt. Trad. Charles Bénard et Benoît Timmermans, *Esthétique*, Paris, Librarie générale française, 1997.

Hegel, G. W. F. [1955], *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Hamburg, Felix Meiner Verlag. Trad. Kostas Papaioannou, *La raison dans l'histoire : introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Plon (10-18), 1982.

Hegel, G. W. F. [1971], *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.* Trad. Pierre Garniron, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, Vrin.

Littérature secondaire

Cette liste recense les titres auxquels le texte du présent article fait référence ainsi que d'autres qui pourraient intéresser le lecteur désirant en savoir davantage sur le sujet.

Adorno, T. W. [1963], *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag. Trad. par le séminaire de traduction du Collège de philosophie, *Trois études sur Hegel*, Paris, Payot, 2003.

Adorno, T. W. [1966], *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp. Trad. le séminaire de traduction du Collège de philosophie, *Dialectique négative*, Paris, Payot, 2001.

ALLISON, H. E. [1983], *Kant's Transcendental Idealism : An Interpretation and Defense*, New Haven, Yale University Press.

BOURGEOIS, B. [1989], « Hegel et la déraison dans l'histoire », in *Logik und Geschichte in Hegels System*, Hans-Christian Lucas et Guy Planty-Bonjour (Eds), Stuttgart, Frommann-Holzboog.

BOURGEOIS, B. [1992], *Études hégéliennes : raison et décision*, Paris, PUF.

BRANDOM, R. B. [2002], *Tales of the Mighty Dead : Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

CROCE, B. [1907], *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, Bari, Laterza. Trad. Henri Buriot, *Ce qui est vivant et ce qui est mort de la philosophie de Hegel*, Paris, Giard, 1910.

D'HONDT, J. [1998], *Hegel : biographie*, Paris, Calmann-Lévy.

FEUERBACH, L. [1842], *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*. Trad. Louis Althusser, *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie*, Paris, PUF, 1973.

HARRIS, H. S. [1997], *Hegel's Ladder : A Commentary on Hegel's Phenomenology of Spirit*, Indianapolis, Hackett.

HYPPOLITE, J. [1946], *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier.

JARCZYK, G. [2004], *La réflexion spéculative : le retour et la perte dans la pensée de Hegel*, Paris, Kimé.

KANT, I. [1781], *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, Hartknoch. Deuxième éd., 1787. Trad. Alain Renaut, *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 2001.

KIERKEGAARD, S. [1846], *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler*, Kjøbenhavn, C.A. Reitzel, Bianco Luno. Trad. Paul Petit, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, Paris, Gallimard, 1949.

KREINES, J. [2015], *Reason in the World : Hegel's Metaphysics and Its Philosophical Appeal*, Oxford, Oxford University Press.

LABARRIÈRE, P.-J. [1968], *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1985.

LABARRIERE, P.-J. [1979], *La phénoménologie de l'esprit de Hegel : introduction à une lecture*, Paris, Aubier-Montaigne.

MARX, K. et F. ENGELS [1845], *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik gegen Bruno Bauer und Konsorten*, Frankfurt am Main. Trad. Erna Cogniot, *La sainte famille ; ou Critique de la critique contre Bruno Bauer et consorts*, Paris, Éditions sociales, 1972.

MARX, K. et F. ENGELS [1956], *Werke*, Berlin, Dietz-Verlag.

PHILONENKO, A. [1993], *Lecture de la Phénoménologie de Hegel : préface, introduction*, Paris, Vrin.

PIPPIN, R. [1989], *Hegel's Idealism : The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press.

PIPPIN, R. [1993], « You Can't Get There from Here : Transition Problems in Hegel's *Phenomenology of Spirit* », in *The Cambridge Companion to Hegel*, Frederick C. Beiser (Ed.), Cambridge, Cambridge University Press.

PÖGGELER, O. [1966], « Qu'est-ce que la *Phénoménologie de l'esprit* ? », *Archives de Philosophie* 29 (2), p. 189-236.

PRAUSS, G. [1974], *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn, Bouvier.

ROCKMORE, T. [1986], *Hegel's Circular Epistemology*, Bloomington, Indiana University Press.

ROCKMORE, T. [1996], *On Hegel's Epistemology and Contemporary Philosophy*, Atlantic Highlands, Humanity Press.

SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrhoniae hypotyposes*. Trad. Pierre Pellegrin, *Esquisses pyrrhoniennes*, Paris, Seuil, 1997.

WESTPHAL, K. R. [1988], « Hegel's Solution to the Dilemma of the Criterion », *History of Philosophy Quarterly* 5, p. 173-188.

WESTPHAL, K. R. [1989], *Hegel's Epistemological Realism : A Study of the Aim and Method of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Dordrecht, Kluwer.

WESTPHAL, K. R. [2003], *Hegel's Epistemology : A Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit*, Indianapolis, Hackett.

11 L'épistémologie de Russell : de la logique mathématique aux vertus épistémiques*

Mathieu Marion

The demand for certainty is an intellectual vice.
Bertrand Russell

Par l'ampleur de son œuvre scientifique et de ses engagements politiques, Bertrand Russell est sans conteste un des grands intellectuels du XX^e siècle. Son œuvre est gigantesque : il a publié de son vivant près de 80 livres et plus de 2000 articles, en grande partie recueillis dans les 34 volumes de ses *Collected Papers* (Russell, 1983-2007)[1], auxquels il faut ajouter des dizaines de milliers de lettres. Ses travaux d'épistémologie s'échelonnent sur 60 ans, de la parution de l'*Essay on the Foundations of Geometry* en 1897 à *Human Knowledge. Its Scope and Limits* en 1948. Son influence sur la philosophie au XX^e siècle est fondamentale : lorsqu'il débute ses études à Cambridge vers 1890, une forme d'idéalisme néo-hégélien dominait la philosophie britannique, dont F. H. Bradley reste le représentant le mieux connu. En compagnie

* J'aimerais remercier pour leurs commentaires et discussions Normand Baillargeon, Jacques Bouveresse, Nino Cocchiarella, Nicholas Griffin, Kevin Mulligan, Robert Nadeau et Plinio Junqueira Smith, ainsi que les participants à mon séminaire sur Russell, en 2006 à l'Université du Québec à Montréal.

1. Pour la référence à ces volumes, nous utiliserons l'abréviation CPBR, suivi du numéro de volume et du numéro de page. Les œuvres de Russell ont connu de très nombreuses rééditions. Dans la bibliographie, nous donnons la référence de l'édition originale et, le cas échéant, celle utilisée, qui est aussi, dans la mesure du possible, l'édition la plus récente. Nous citons aussi, le cas échéant, les traductions françaises (certaines ont été refaites et nous ne citons ici aussi que les traductions les plus récentes), dont les numéros de pages apparaissent dans les références après la barre oblique.

de G. E. Moore, il rejette alors cette philosophie et développe au départ, en réaction, une forme extrême de réalisme platonicien (Russell, 1959, chapitres 4-5), qu'il modèrera progressivement, vers ce qu'il appellera le « réalisme analytique » (Russell, 1911) et, plus tard, l'« atomisme logique » (Russell, 1972). En Grande-Bretagne, c'est l'heure de la retraite pour les idéalistes et l'ordre du jour philosophique est bientôt commandé par l'examen de cet « atomisme logique ». C'est le premier programme d'une « philosophie analytique », dont la fécondité ne s'est jamais démentie depuis. Mais la longévité de Russell finira par lui nuire : en 1948, son dernier livre, *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, n'eut aucun impact sur un milieu philosophique qui lui était désormais largement hostile, sous l'influence combinée de Wittgenstein et de la philosophie du langage ordinaire d'Austin. Pour Norman Malcolm, épigone de Wittgenstein, Russell s'est endurci avec le temps, perdant ainsi la sensibilité philosophique qui a fait la grandeur de ses premiers travaux (Malcolm, 1950, 106). Lorsque James Urmson publie quelques années plus tard *Philosophical Analysis. Its Development between the Two World Wars* (Urmson, 1956), l'atomisme logique fait l'objet du premier chapitre, tandis que le dernier est censé décrire une philosophie « contemporaine », qui trouverait ses sources dans un amalgame anti-atomiste formé des œuvres d'Austin, de Ryle, de Waismann, de Wittgenstein et de Wisdom : les dernières œuvres de Russell ne sont même pas mentionnées. Cette soi-disant philosophie « contemporaine » a été reléguée aux oubliettes depuis, mais Russell traîne malgré tout la mauvaise réputation acquise à cette époque, soit par ignorance ou par pur et simple dogmatisme. Nous verrons que, loin d'avoir été irrémédiablement dépassé, Russell est encore de nos jours en phase avec une théorie de la connaissance « analytique », à la fondation de laquelle il a contribué plus que quiconque.

C. D. Broad a dit de Russell qu'il produisait un nouveau système de philosophie à tous les deux ou trois ans (Broad, 1924, 79). La liste des « -ismes » que l'on associe à sa philosophie est en effet longue : « réalisme analytique », « atomisme logique », « monisme neutre », « réalisme structural », etc. Russell avait pour règle de *ne rien tenir pour certain* et donc de ne pas hésiter à changer d'avis lorsqu'il s'y voyait contraint par un nouvel argument. Un examen d'ensemble permet cependant de déceler une continuité, car tous ces « -ismes » apparaissent comme des variations sur un même thème, celui d'une opposition au scepticisme et, en particulier, à une de ses conséquences les plus contre-intuitives, le solipsisme[2]. Le texte qui suit est une introduction à l'épistémologie de Russell dont le but principal n'est que

2. Plusieurs commentateurs de Russell, comme (Hager, 1994), ont cherché une forme de continuité dans son œuvre, mais aucun ne semble avoir dégagé cette perspective.

de dégager ce thème. L'abandon initial de l'idéalisme par Russell et les arguments qu'il a fournis par la suite contre, entre autres, les thèses de Bradley et de Joachim, ne pourront être abordés. Après quelques remarques, dans une première partie, sur l'importance de la logique mathématique dans l'épistémologie de Russell, la deuxième partie sera consacrée à l'exposé des grandes lignes de son atomisme logique , c'est-à-dire d'une philosophie qu'il a développée durant une période qui s'étend, en gros, de l'article « On Denoting » de 1905 à l'adoption d'une forme de « monisme neutre » dans l'*Analysis of Mind* de 1921. Certains développements ultérieurs seront recensés dans la troisième partie. La pensée de Russell est constamment en mouvement et l'exposé qui suit ne pourra pas rendre entièrement justice à la richesse et à la subtilité de ses positions, l'intention étant d'en donner une présentation simplifiée sans trop introduire de distorsions.

Russell reconnaissait qu'il n'y avait pas de « lien nécessaire » entre son épistémologie et son engagement politique (Schlipp, 1944, 727)[3]. Cette absence est souvent perçue comme un défaut par ceux qui approuvent le sens de ses engagements, auquel on voudrait que son épistémologie puisse fournir un fondement. Il y avait pourtant un lien, que nous sommes mieux à même de comprendre de nos jours, car il fait appel aux « vertus épistémiques ». Russell anticipe ici certains développements récents en théorie de la connaissance analytique. Ce lien fera l'objet d'une quatrième partie.

1. Logique mathématique et philosophie scientifique

> *Logic, it must be admitted, is technical in the same way as mathematics is, but logic, I maintain, is not part of philosophy. Philosophy proper deals with matters of interest to the general educated public, and loses much of its value if only a few professionals can understand what is said.*
>
> Bertrand Russell

Quelques remarques préliminaires, élémentaires et brèves, sur le rôle de Russell en tant que pionnier de la logique mathématique s'imposent. Comme le titre de son premier livre l'indique, *An Essay on the Foundations of Geometry* (Russell, 1897), le point de départ de l'épistémologie de Russell fut la philosophie des mathématiques. Ce livre reste cependant empreint de la philosophie idéaliste, post-kantienne, de son maître J. E. M. McTaggart,

3. Les bases de sa pensée politique, où il a cherché à concilier une forme libéralisme (au sens du respect absolu des libertés et de l'autonomie de l'individu contre le pouvoir de l'État) avec une forme de contrôle étatique socialiste au niveau économique sont présentées dans (Russell, 1916, 1917b, 1918), et il a produit une vaste enquête sur les sources de sa pensée dans (Russell, 1934). Voir (Ironside, 1996) et (Ryan, 1988).

auquel il est dédié. Si ces premiers travaux de Russell, sur la géométrie, ne sont pas dénués d'intérêt[4], c'est sa rencontre en 1900 avec le mathématicien Giuseppe Peano qui provoquera la seule véritable « révolution » dans sa pensée : il se départit de son héritage idéaliste et recommence à neuf (Russell, 1959, 11/11). Il admire la précision de l'Italien, qu'il met au compte de sa maîtrise de la logique mathématique, pour laquelle il a inventé une nouvelle notation symbolique (Russell, 1967-69,147/vol. I, 185). Il se met alors à l'étude de cette discipline et il découvre l'œuvre de Frege, dont il publie ce qui en est vraisemblablement la première étude, « The Logical and Arithmetical Doctrines of Frege », en appendice à ses *Principles of Mathematics* (Russell, 1903, 501-522). (La lecture de ce texte eut un effet décisif sur l'orientation philosophique de Wittgenstein.) En découle un renouvellement de sa pensée sur les mathématiques et sur la méthode en philosophie. Russell prend alors parti, à l'instar de Frege, pour le « logicisme », c'est-à-dire la thèse selon laquelle les mathématiques sont fondées sur la logique, conçue comme théorie des classes. Selon la version qu'en donne Russell, on devrait donc pouvoir établir une chaîne de déductions partant de prémisses reconnues comme étant purement logiques et en arriver aux mathématiques, sans pouvoir « tracer une ligne nette avec la logique à gauche et les mathématiques à droite » (Russell, 1919, 194/231-232). Cependant, Russell découvre en 1902 un paradoxe dans le système patiemment élaboré des *Grundgesetze der Arithmetik* de Frege (Frege, 1998), celui de la classe de toutes les classes qui ne se contiennent pas elles-mêmes : cette classe se contient si elle ne se contient pas et ne se contient pas si elle se contient (Russell, 1903, chapitre X). Ce paradoxe remettait en cause le bien-fondé d'un des axiomes, l'axiome V, de la théorie de Frege. Selon Russell, influencé sur ce point par un débat subséquent avec Henri Poincaré[5], les définitions comme celle de cette « classe de toutes les classes qui ne se contiennent pas elles-mêmes » contiennent un « cercle vicieux », puisqu'elles définissent une classe en termes d'une autre classe dont elle est déjà membre ; elles seront appelées « imprédicatives », parce qu'elles ne réussissent pas à déterminer un prédicat. Pour éviter cette « imprédicativité », Russell a élaboré une « théorie des types », dont le but était de stratifier les énoncés logico-mathématiques en « types » et d'empêcher qu'un énoncé d'un type quelconque puisse référer à l'ensemble des énoncés de son propre type[6]. En d'autres termes, le but de la théorie des types

4. Voir là-dessus (Richards, 1988) ou (Gandon, 2004).

5. Les textes principaux de ce débat sont recueillis dans (Heinzmann, 1986).

6. Cette description est extrêmement simplifiée. Pour une introduction à la théorie des types, voir (Hylton, 1990, chapitre 7), (Linsky, 1999) ou (Urquhart, 2003) et, en français, (Vernant, 1993) et (Rouilhan, 1996).

était de restreindre la quantification : une expression telle que « $\forall x$Fx » ne doit pas se retrouver dans le domaine des valeurs que peut prendre x ; elle est dite être d'un « type supérieur » et une hiérarchie des types peut être ainsi établie. La théorie présentée dans les *Principia Mathematica* (Russell & Whitehead, 1910-13, vol. I, 37-65) est plus complexe puisqu'elle inclut une autre hiérarchie en termes d'« ordres » : les énoncés quantifiés comme « $\forall x$Fx », dont la variable a pour domaine les « individus » ou « particuliers » de niveau 0 sont dits du « premier ordre », lorsque la quantification porte sur le domaine des fonctions F, qui se trouvent au niveau 0, l'énoncé est du « second ordre », etc. Les énoncés de chaque type sont ainsi « ramifiés » en différents ordres. Les trois volumes des *Principia Mathematica* présentent donc les résultats d'une refonte de larges pans des mathématiques à l'intérieur de cette théorie des types « ramifiée ».

Ces volumes sont certes d'une grande importance dans l'histoire de la logique mathématique – ils seront à l'origine de la plupart des développements métathéoriques en logique jusque dans les années trente[7] –, et la théorie des types possède son lot de problèmes (avec l'axiome de réductibilité, etc.), mais ces développements ne peuvent pas être abordés dans le cadre du présent texte. Il importe plutôt de comprendre comment cette théorie des types s'insère dans l'ensemble de l'épistémologie de Russell : l'atomisme logique était censé en fournir en retour un fondement philosophique – on mesure ici l'ampleur de ses ambitions philosophiques. Une critique de Wittgenstein, sur laquelle nous reviendrons, va cependant miner ce projet. Par ailleurs, la découverte de la logique mathématique est aussi pour Russell l'occasion de proposer une nouvelle conception de la méthode en philosophie. La logique mathématique permet selon lui d'introduire dans le domaine de la philosophie des mathématiques un niveau de précision dans les définitions jamais atteint dans la tradition, et de substituer aux thèses philosophiques des hypothèses qui peuvent être réfutées ou prouvées au sens le plus strict du terme. Aux yeux de Russell, elle apparaît donc en

7. Pour ne prendre qu'un exemple : les théorèmes d'incomplétude de Gödel sont formulés à l'intérieur du système des *Principia Mathematica*. Ces théorèmes d'incomplétude montrent que tout système de logique suffisamment expressif pour pouvoir exprimer les théorèmes de l'*Arithmétique* de Peano possède les moyens d'exprimer des énoncés (dont celui qui énonce sa propre consistance) qu'il n'est pas en mesure de prouver ; ce qui a pour conséquence directe de réfuter la thèse logiciste. Le système des *Principia Mathematica* est aussi inutilement complexe, avec ses types ramifiés, et fut définitivement abandonné, lorsque les mathématiciens optèrent la théorie des ensembles de Zermelo-Fraenkel. Il faut cependant noter que Russell avait inventé une théorie « substitutionnelle », pour la rejeter en faveur de sa théorie des types comme solution au paradoxe auquel son nom est désormais attaché, et que l'intérêt de cette théorie « substitutionnelle » n'a véritablement été compris qu'à la suite des travaux de Gregory Landini (Landini, 1998).

mesure de résoudre certaines questions philosophiques. Pour ne prendre qu'un exemple, la thèse « logiciste » implique que les énoncés mathématiques sont analytiques, puisqu'ils ont le statut des énoncés logiques, et, à supposer qu'elle soit validée, elle permet de réfuter la thèse de Kant, qu'il adoptait dans *An Essay on the Foundations of Geometry*, selon laquelle les mathématiques seraient *a priori* mais synthétiques. La logique mathématique devient alors aux yeux de Russell non seulement un *outil* pour l'analyse philosophique des fondements des mathématiques, mais aussi une sorte de cheval de Troie pour l'introduction de la « méthode scientifique » en philosophie.

En effet, Russell sera toujours de l'avis que la philosophie ne se distingue des sciences que par la généralité des questions auxquelles elle se propose de répondre par des « conjectures rationnelles » (Russell, 1968, chapitre 1). La philosophie est donc à mi-chemin entre la connaissance exacte de la science, qu'elle ne peut espérer atteindre, et l'opinion pure et simple. La logique joue ici un rôle crucial :

> L'ancienne logique réduisait la pensée en esclavage. La logique nouvelle lui donne des ailes. À mon avis, elle a fait accomplir le même progrès à la philosophie que Galilée à la physique, montrant du moins le genre de problèmes susceptibles de recevoir une solution et ceux dont la solution doit être abandonnée parce qu'elle dépasse les forces humaines. Et là où une solution semble possible, la logique nouvelle nous fournit une méthode qui nous permet d'obtenir des résultats qui ne sont pas dus à des idiosyncrasies personnelles, mais forcent l'assentiment de tous ceux qui sont capables de se former une opinion. (Russell, 1914, 68-69/78)[8]

Cette dernière remarque sur la possibilité d'obtenir « l'assentiment de tous ceux qui sont capables de se former une opinion » prendra tout son sens lorsque nous aborderons la question de vertus épistémiques, dans la quatrième section.

Cette conception de la philosophie a été déterminante pour tout le courant de la philosophie analytique au XX^e^ siècle, même si plusieurs s'y sont opposés, à commencer par Wittgenstein. Cette approche a certes montré ses limites en ce siècle, mais elle n'a pas été discréditée pour autant. Il faut en tout cas au moins éviter de se méprendre sur le sens de l'entreprise de Russell : il ne s'agit pas de liquider la philosophie au profit de la science, car pour lui l'analyse logique et l'inférence scientifique restent toujours deux activités bien distinctes.

Une fois la rédaction des *Principia Mathematica* terminée vers 1910, Russell suit alors une suggestion de son collaborateur Whitehead et se

8. Voir aussi l'essai « On the Scientific Method in Philosophy », reproduit dans *Mysticism and Logic* (Russell, 1917a, chapitre 6).

tourne vers la physique, avec l'ambition d'y étendre cette « philosophie scientifique ». En d'autres termes, il s'agira pour lui de reformuler la théorie de la connaissance sur la base de l'atomisme logique, en employant les ressources des *Principia Mathematica*. Dans « The Relation of Sense-Data to Physics » (Russell, 1917a), Russell part de l'idée selon laquelle en physique il est possible de prédire, sur la base de calculs, l'occurrence de certains événements et de vérifier ces prédictions par l'observation. Cependant, comme toute vérification de cet ordre fait intervenir des données immédiates des sens (couleurs, sons, etc.) et leurs relations spatio-temporelles, il faut donc pour pouvoir parler, disons, d'objets imperceptibles comme les particules sub-atomiques et pouvoir corréler celles-ci avec les données sensorielles, c'est-à-dire que ces objets – et, *a fortiori*, tous les objets dont parle la physique – doivent être exprimés comme *fonctions* des données sensorielles. Il faut donc éviter le plus possible d'*inférer* l'existence d'objets physiques à partir des données sensorielles. Puisqu'il poursuit un idéal de « philosophie scientifique », Russell propose donc de *construire* les objets du monde extérieur sur une base « logico-analytique » (Russell, 1914, 72/81), c'est-à-dire en utilisant les ressources de la théorie des classes des *Principia Mathematica*[9]. Il est question pour Russell d'éliminer le plus grand nombre possible d'entités par un procédé d'analyse contextuelle inventé pour les « descriptions définies » dans son célèbre article de 1905, « On Denoting » (Russell, 1905). Selon Russell, un énoncé tel que « L'actuel roi de France est chauve » n'est pas dénué de signification parce qu'il n'existe pas de roi de France en ce moment, mais plutôt faux, pour la même raison. Pour le voir, il faut considérer la paraphrase « Il y a un et un seul x qui est l'actuel roi de France et cet x est chauve » que l'on rend en symboles logiques :

$$\exists x\,(\mathrm{R}x \,\&\, \forall y\,(\mathrm{R}y \rightarrow x = y) \,\&\, \mathrm{C}x)$$

pour Rx : « x est l'actuel roi de France » et Cx : « x est chauve ». Cette formule affirme trois choses : qu'il existe au moins un individu qui est l'actuel roi de France, qu'il existe au plus un individu qui est l'actuel roi de France et que cet individu possède la propriété d'être chauve. Puisqu'il n'y a pas d'individu qui soit l'actuel roi de France, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de x tel qu'« Il y a un et un seul x qui est l'actuel roi de France et cet x est chauve », alors l'énoncé « L'actuel roi de France est chauve » est donc tout simplement faux.

Cette technique permettait à Russell de résoudre un certain nombres de problèmes de philosophie du langage et d'ontologie rencontrés dans sa

9. D'où la particularité de son approche, qui est poursuivie dans *Der logische Aufbau der Welt* de Rudolf Carnap (Carnap, 1928) et *The Structure of Appearance* de Nelson Goodman (Goodman, 1951). Sur cette question, voir (Vuillemin, 1971).

lecture de Frege et de Meinong (Marion, 2003, 11-13, 24 & 69-70) ; elle permet en outre, par la disparition dans cette formule de l'expression dénotative « l'actuel roi de France » – la « description définie » – au profit de la variable *x* liée par le quantificateur existentiel, d'éliminer contextuellement une entité problématique. Cette technique est appliquée successivement par Russell à d'autres entités, comme par exemple en 1908 aux « classes » et « relations en extension » dans « Mathematical Logic as Based on the Theory of Types » (Russell, 1973, 59-102), afin d'isoler ce dont nous avons une expérience directe, pour ensuite chercher à construire logiquement le reste.

Ce programme des « constructions logiques » – on parlera par la suite de « constructionnisme » – est contenu dans sa « maxime suprême de la philosophie scientifique » :

> Chaque fois que cela est possible, il faut substituer les constructions logiques aux entités inférées. (Russell, 1917a, 148/149)

Dans *Our Knowledge of the External World*, les définitions, comme celle d'objet physique en termes de séries de « *sense-data* », sont présentées informellement, mais il annonce même dans la préface certaines définitions, comme « instant » ou « point », à paraître dans un quatrième volume des *Principia Mathematica*, qui, hélas, ne paraîtra jamais (Russell, 1914, 11/24)[10].

Il faut éviter ici aussi une méprise : la construction des objets du monde extérieur n'est pas le fait unique d'une méthode « logico-analytique », comme si Russell tentait de construire le monde en restant assis dans son fauteuil. Il tente simplement de concilier les résultats de la physique de son époque avec la philosophie et la psychologie de la perception, en faisant usage de la logique mathématique.

Voilà donc en quelques lignes, l'ambitieux projet épistémologique de Russell, à partir duquel nous allons examiner ses contributions à la théorie de la connaissance, dans le cadre de son « atomisme logique », dans la description duquel nous devrons laisser de côté les aspects qui sont plutôt du ressort de la philosophie de la logique et du langage[11].

---

10. On trouve un exemple de ce programme laissé en friche dans la construction logique de la suite des « instants » dans « On Order in Time » (Russell, 1956, 347-363).

11. Ces aspects sont décrits dans (Marion, 2004), puisqu'ils forment l'arrière-fond de la philosophie de Wittgenstein, en particulier dans le chapitre sur « Signification, image et jugement ». Voir aussi l'excellente introduction au chapitre 9 de (Laurier, 1993).

2. L'atomisme logique et la théorie de la connaissance

In the first exuberance of liberation, I became a naïve realist and rejoiced in the thought that grass is really green.

BERTRAND RUSSELL

What I maintain is that we can witness or observe what goes on in our heads, and that we cannot witness or observe anything else at all.

BERTRAND RUSSELL

La critique de l'idéalisme par Russell avait entre autres pour but d'affirmer que la connaissance est une relation « externe », c'est-à-dire une relation entre deux termes, un sujet « S » et un objet « O » dont l'existence est indépendante de l'activité de connaissance du sujet, relation que l'on peut symboliser ainsi, suivant en cela Russell lui-même :

S — O

Russell distingue donc entre l'« acte » et l'« objet de connaissance ». Comme on le verra, il n'acceptait pas la notion de « sujet » et parlait plutôt d'« acte ».

Il en ressort que la nouvelle philosophie de Russell est « réaliste », comme le montre son intervention devant la *Société française de philosophie* en 1911 :

> La philosophie qui me paraît la plus vraie pourrait s'appeler « réalisme analytique ». Elle est réaliste, puisqu'elle soutient qu'il y a des existences non-mentales et que les relations cognitives sont des relations externes, qui établissent un lien direct entre le sujet et un objet qui peut être non-mental. (Russell, 1911, 53)[12]

Dans la philosophie moderne, un troisième terme « Δ » s'est intercalé dans la relation de connaissance entre « S » et « O », suivant en cela le principe selon lequel le sujet ne peut connaître que les modifications de son esprit, celles-ci étant provoquées par l'objet, auquel on attribue parfois des « pouvoirs causaux ». On retrouve donc une série de variantes du schéma :

S — Δ — O

Cet intermédiaire épistémologique a en effet connu plusieurs variantes depuis les « idées » de Descartes, les « *ideas* » de Locke et les « *sense-impressions* »

12. Cette philosophie est aussi « analytique », parce qu'elle « soutient que l'existence du complexe dépend de l'existence du simple, et non pas *vice versa*, et que le constituant d'un complexe est absolument identique, comme constituant, à ce qu'il est en lui-même quand on ne considère pas les relations dans lesquelles il entre. Cette philosophie est donc une philosophie « atomique » (Russell, 1911, 53). En affirmant ces thèses, Russell visait à prendre le contre-pied des thèses de Bradley. Il est donc intéressant de noter que la philosophie analytique est née chez Russell en se définissant comme le négatif de l'idéalisme de Bradley. Cette idée est exploitée dans (Hylton, 1990) et (Griffin, 1991). Voir aussi, *inter alia*, (Stevens, 2005) et (Candlish, 2006).

de Hume, jusqu'aux « *qualia* » de philosophie de l'esprit contemporaine. À la suite de Moore, qui introduisit la notion en 1909, Russell parlera de « données des sens » ou « *sense-data* », terme technique au sens très particulier, qui ne sera par conséquent pas traduit dans ce qui suit :

> Appelons « *sense-data* » ces choses immédiatement connues dans la sensation : couleur, sons, odeurs, les différentes duretés, rugosités, etc. Et appelons « sensation » l'expérience d'être immédiatement conscient de ces choses. Ainsi, voir une couleur, c'est avoir une sensation *de* la couleur, mais la couleur elle-même est un *sense-datum*, pas une sensation. (Russell, 1912, 4/33-34)

En effet, les « *sense-data* » ont cette particularité d'être les *objets* de la perception et forment littéralement un intermédiaire entre le sujet et l'objet physique :

> Il est évident que toute connaissance de la table passe par les *sense-data* – la couleur brune, la forme rectangulaire, l'aspect lisse, etc. –, que nous associons à la table. (Russell, 1912, 4/34)[13]

Le sujet « S » est donc en relation de connaissance « directe » avec cet intermédiaire « Δ » et en relation de connaissance « indirecte » avec l'objet « O » du « monde extérieur ». Cette relation de connaissance « directe » a connu elle aussi plusieurs variantes depuis la *noesis* aristotélicienne, Russell parlera d'« accointance » (*acquaintance*)[14] :

> Nous dirons que nous avons une [accointance] d'une chose quand elle est là directement devant nous, que nous en avons conscience, sans l'intermédiaire d'aucun processus d'inférence ou de quelque connaissance de vérité que ce soit. (Russell, 1912, 25/69)

La « connaissance par accointance » est une catégorie qui inclut la sensation de « *sense-data* » présents, la mémoire de « *sense-data* » passés, l'introspection et la connaissance des universaux (Russell, 1912, 26-28/69-74). Il est par ailleurs possible selon Russell d'être en accointance avec un *complexe*, comme « le-couteau-est-à-gauche-de-l'assiette » ou « *a*-est-en-relation-*R*-avec-*b* » ; c'est là une forme de réalisme anti-kantien en théorie de la perception. Cependant les objets physiques comme tels et « autrui » – les « *other minds* » – ne sont pas connus par « accointance », seulement par « description » (Russell, 1912, 28/74). Car pour Russell, il y a deux formes de connaissance, celles des choses et celle des vérités, et la connaissance des choses est

13. Voir aussi (*CPBR*, vol. 6, 185).

14. Le terme « *acquaintance* » a été traduit en français par « connaissance directe » ou « expérience directe ». Nous préférons utiliser à nouveau le vieux terme français « accointance » pour des raisons énoncées dans l'avant-propos de Jean-Michel Roy à la traduction française de (Russell, 1983), aux pages xi-xii. Les citations qui suivent sont modifiées en conséquence.

soit « par accointance », soit « par description ». Aucun d'entre nous ne peut avoir une connaissance par accointance de Jules César, nous n'en avons qu'une connaissance « par description », comme celle que nous livre la phrase « L'homme qui fut assassiné lors des Ides de Mars ».

La propriété la plus importante de cette connaissance par accointance des « *sense-data* » est qu'elle est *certaine*. Cela est lié, selon Russell, à la nature même de l'accointance :

> La présentation (ou accointance) est une relation à deux termes entre un sujet, ou (plutôt) un acte, et un seul objet (simple ou complexe), tandis que le jugement est une relation multiple d'un sujet ou acte aux nombreux objets concernés par le jugement. Puisque la présentation est une relation à deux termes, la question de la vérité et de l'erreur ne peut pas se poser : dans n'importe quel cas de présentation, il y a une relation certaine d'un acte à un objet, et la question à savoir s'il y a un tel objet ne peut pas se poser. Dans le cas du jugement, une erreur peut être commise, car, malgré le fait que les divers objets du jugement ne peuvent pas être illusoires, ils pourraient ne pas être reliés entre eux de la manière dont le jugement permet de croire qu'ils le sont. (*CPBR*, vol. 6, 184)

Ainsi, lorsque Othello juge que « Desdémone aime Cassio », il se trompe et Russell explique cela en analysant l'objet de la croyance d'Othello en un complexe qu'on peut nommer « Desdémone-est-en-relation-amour-avec-Cassio » : puisque la relation du sujet aux constituants de ce complexe (« Desdémone », « Cassio » et l'universel « être en amour avec ») est considérée comme certaine, ce n'est que dans leur combinaison que l'erreur peut surgir[15]. Pour Russell, un jugement de ce genre, c'est-à-dire de la forme « *a*-est-en-relation-*R*-avec-*b* » est donc *vrai* lorsque le complexe correspondant existe et *faux* lorsqu'il n'existe pas (Russell & Whitehead, 1910-13, p. 43/281). Ce sont là les grandes lignes de la « théorie du jugement comme relation multiple » (Russell, 1910, 152 et *ss.*/211 et *ss.*), que Russell avait développée à la suite de ses critiques de Frege et de Meinong dans « On Denoting » et d'autres textes apparentés, et qu'il devra abandonner à la suite d'une critique de Wittgenstein, comme nous le verrons.

La clef de l'atomisme logique de Russell tient dans son programme de « réduction à l'accointance », qu'il énonce en ces termes dans *Problems of Philosophy :*

> Toute proposition que nous pouvons comprendre doit être composée uniquement de constituants dont nous avons une [accointance]. (Russell, 1912, 32/80-81)

15. La théorie du jugement comme relation multiple trouve une de ses sources dans la critique de Meinong par Russell, mais cette question ne peut pas être abordée dans le cadre de ce texte. Voir le chapitre sur « Signification, image et jugement » dans (Marion, 2004).

Comme nous l'avons vu, Russell distinguait entre « connaissance par accointance » et « connaissance par description ». Mais cette dernière est selon lui basée en dernier recours sur des éléments dont nous avons une accointance, comme, pour reprendre l'exemple de Jules César, l'accointance non seulement avec la page du livre dans lequel j'ai lu la phrase « L'homme qui fut assassiné lors des Ides de Mars », mais avec les éléments (universaux, etc.) qui composent cette phrase. Donc, la connaissance par description nous permet certes de « dépasser les limites de notre expérience privée » (Russell, 1912, 32/81), mais elle doit disparaître avec l'analyse, qui en explicitera la signification :

> Il faut bien que nous attachions *quelque* signification aux mots que nous utilisons pour parler de façon douée de sens au lieu d'émettre des simples sons ; et la signification que nous attachons aux mots doit être quelque chose [avec laquelle nous avons une accointance]. Si par exemple, nous formulons une affirmation au sujet de Jules César, il est clair que nous n'avons pas Jules César présent à l'esprit, puisque nous n'en avons pas une [accointance]. C'est une *description* que nous avons à l'esprit […] notre affirmation n'a pas exactement la signification qui semble être la sienne : Jules César n'en est pas un constituant, dans la mesure où elle comporte une description uniquement composée de particuliers et d'universaux [avec lesquels nous avons une accointance]. (Russell, 1912, 32/81)

Cette « réduction à l'accointance » est chez Russell la contrepartie de la méthode des « constructions logiques », mentionnée dans la section précédente. La « réduction » est une forme d'« analyse », tandis que la « construction logique » est une « synthèse »[16]. Ni l'une, ni l'autre ne sont cependant une banale imitation de la méthode des sciences empiriques. Dans un échange épistolaire qui a suivi la recension du livre d'Urmson par Russell[17], ce dernier a clarifié ce point : l'« analyse » en philosophie ne correspond pas plus à la formation d'hypothèses en science que la « synthèse » ne correspond à la déduction à partir de théories ou lois scientifiques[18].

Russell se proposait donc à la fois d'« analyser » la signification des énoncés de la science et de « construire » les objets du monde extérieur comme fonctions des « *sense-data* », avec lesquels un esprit quelconque peut être en accointance. Ce programme le force cependant à formuler certaines thèses métaphysiques des plus surprenantes. Tout d'abord, il réalise rapidement que les « *sense-data* » seuls ne suffisent pas à remplir la tâche qu'il leur assigne :

---

16. Le parallèle avec « réduction » et « constitution » chez Husserl est flagrant. Sur celui-ci, voir (Hintikka, 1995).

17. Celle-ci est reproduite dans *My Philosophical Development* (Russell, 1959, 215-230/270-288).

18. Les clarifications de Russell sont contenues dans une lettre inédite discutée dans (Hager, 2003, 323-326).

pour ne prendre qu'un exemple des plus simples, à l'époque personne n'avait encore vu la face cachée de la Lune : pour la « construction » de cet objet sont pourtant nécessaires des « *sense-data* » hypothétiques à partir de perspectives qui n'ont jamais jusqu'alors été occupées. Russell introduit donc une nouvelle classe d'objets, celle des « *sensibilia* », qui ne sont l'objet d'aucune accointance avec un esprit (Russell, 1917a, 142/144) : lorsqu'un « *sensibile* » est en relation d'accointance avec un esprit, il devient un « *sense-datum* », sinon il n'est qu'une donnée sensorielle qui ne l'est pour… personne. Par ailleurs, les « *sense-data* » forment un « espace privé » qui est tridimensionnel, mais ce dernier n'est lui-même qu'un point dans un « espace de perspectives » lui aussi tridimensionnel, et l'espace global de la physique doit donc avoir en réalité six dimensions (Russell, 1917a, 154/153), ce qui n'est pas sans rappeler la *Monadologie* de Leibniz[19].

On voit bien à l'énoncé de ces thèses que Russell était un métaphysicien au sens le plus traditionnel du terme et qu'il ne doit en aucun cas être rangé, comme on le fait sans trop savoir pourquoi, aux côtés de Wittgenstein et des positivistes logiques, qui voulaient occire ce dragon. Et ce n'est pas tout : de nombreux problèmes ontologiques surgissent du fait que notre connaissance des objets du monde extérieur passe par l'intermédiaire des « *sense-data* »[20]. En premier lieu, le statut de ces derniers est incertain : pour Russell, les « *sense-data* » sont physiques (Russell, 1917a, 145/146). Il ira même jusqu'à dire à propos des « percepts » – ce concept remplaçant celui de « *sense-data* » à partir de la fin des années vingt – qu'ils sont littéralement « dans le cerveau » (Russell, 1927b, 140 ; 1959, 26/29). Cette question hantera non seulement Russell mais aussi Moore, qui ne pourra jamais décider si les « *sense-data* » sont à la surface des objets physiques ou non (Schilpp, 1968, 658-659).

D'autre part, Russell reconnaît que, dans la relation d'accointance, il n'est jamais question d'une perception du sujet « S » en tant que tel. Pour cette raison, il adopte dans « Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description » (Russell, 1971a, 202), une version de la thèse de Hume dans *A Treatise on Human Nature* (Book I, part IV, sec. VI) selon laquelle l'introspection ne nous livre jamais une appréhension d'un « je » isolé – ce qui distingue son approche de celle de Husserl[21]. Finalement, l'impossibilité d'une

19. Sur l'espace de perspectives, voir (Russell, 1914, chapitre III). Les idées de Russell furent continuées par son seul étudiant français, Jean Nicod, mort à 31 ans en 1924, dans *La géométrie et le monde sensible* (Nicod, 1962, 140-157)

20. Dans ce qui suit, il aurait fallu distinguer entre « solipsisme ontologique », c'est-à-dire la croyance selon laquelle seul mon esprit existe, et « solipsisme méthodologique », c'est-à-dire l'idée selon laquelle toute connaissance du monde extérieur doit passer d'abord par les données de mon seul esprit. Mais pour Russell, l'un implique l'autre et vice-versa.

21. Voir (Marion, 2003, 267 & 276).

connaissance directe des objets du monde extérieur – c'est-à-dire du « réalisme direct » – ouvre la porte au scepticisme, car il faut pouvoir montrer qu'il y a véritablement des objets derrière ce voile des « *sense-data* » :

$$S — \Delta — ?$$

On reconnaît ici la source des multiples variantes de l'idéalisme subjectif, de Berkeley à Husserl[22]. C'est le problème lié à la distinction entre l'apparence et de la réalité, que Russell présente en ces termes dans *Problems of Philosophy* :

> Il est ainsi évident que la table réelle, à supposer qu'elle existe, n'est pas identique à ce dont nous avons une [accointance] par la vue, le toucher, l'ouïe. La table réelle, si elle existe, n'est pas *immédiatement* connue de nous, mais doit être le résultat d'une inférence à partir de ce qui est immédiatement connu. (Russell, 1912, 3-4/33)

En plus de cette perte des objets du monde extérieur, nous perdons aussi les « *other minds* », à propos desquels beaucoup d'encre coulera, de Russell, Price et Ayer, à Austin, Wisdom et Malcolm[23]. Le sujet se retrouverait donc seul ; c'est le solipsisme. De surcroît, on sait que l'écoulement *physique* du temps ne correspond pas à sa contrepartie subjective. Or, la perte des objets du monde extérieur signifie aussi la perte du repère que serait l'écoulement physique du temps. Il se pourrait donc que ma vie se déroule hors du temps physique, dans un moment, soit le présent de mon accointance (Russell, 1983, 10 et *ss*./20 et *ss*.), et Russell parlera donc d'un « solipsisme du moment » (*solipsism of the moment*) (Russell, 1948, 181/ 219). Il se rapproche ici du « solipsisme du moment présent » de Santayana (Santayana, 1923, chapitre VII). Russell fait aussi usage de ce que les psychologues appellent « l'effet de rémanence » pour décrire, suivant William James (James, 1981, chapitre XV), ce « moment » comme « présent spécieux » (*specious present*), car il ne s'agit pas d'un instant, mais d'une notion subjective, qui possède une durée.

L'épistémologie de Russell est invariablement bâtie sur ces prémisses, c'est-à-dire autour du problème du scepticisme. De celui-ci, il ne dit pas grand chose de nouveau. On peut même l'accuser d'avoir, avec Moore, légué à la philosophie analytique une conception appauvrie du scepticisme, limitée au problème « cartésien » de la connaissance du monde extérieur[24]. À sa

---

22. Voir (Marion, 2003, 275-276).

23. La solution de Russell au « problème d'autrui » sera un argument par analogie, repris de J. S. Mill : parmi les objets du monde extérieur se trouvent certains objets à la forme et aux mouvements analogues à ceux de mon corps ; ils doivent donc, par analogie, posséder un esprit. Voir (Russell, 1914, 101-104/109-111).

24. Je dois cette remarque à Plinio Junqueira Smith. Le scepticisme est en effet une riche tradition qui ne se limite pas à la question de la connaissance du monde extérieur ; on notera sur ce point qu'une variante du pyrrhonisme a récemment été remise à l'ordre du jour en épistémologie par Robert Fogelin (Fogelin, 1994).

décharge, il faut cependant reconnaître que Russell propose au moins un nouvel argument en faveur du scepticisme « cartésien », dans *The Analysis of Mind* :

> Il n'y a aucune impossibilité logique à admettre que le monde n'existe que depuis cinq minutes, qu'il ait surgit tel qu'il est actuellement, avec une population ayant le *souvenir* d'un passé tout à fait irréel. (Russell, 1921, 159/148)

Russell donnera aussi dans *The Analysis of Matter* une reformulation originale du solipsisme, qui évite l'usage de la distinction entre sujet « S » et objet « O » en l'identifiant avec un problème de transmission de l'information à la frontière entre le corps et son extérieur (Russell, 1927a, 27-29/33-34)[25].

Russell reconnaît ne pas pouvoir réfuter le scepticisme. Celui-ci est logiquement impeccable et il dira même ceci du « solipsisme du moment » dans *Human Knowledge. Its Scope and Limits* :

> Si quelqu'un décide d'adopter le solipsisme du moment, j'admettrais que je ne peux pas le réfuter, mais je serais profondément sceptique à propos de sa sincérité. (Russell, 1948, 496/532)[26]

On notera au passage que pour Russell la raison principale du rejet du « solipsisme du moment » est qu'on ne peut pas *sincèrement* soutenir une telle thèse. Je reviendrai là-dessus au début de la quatrième partie.

Il n'est donc pas question pour Russell de *réfuter* le scepticisme, mais plutôt de construire un argumentaire permettant de le *contourner*, en montrant que la position contraire est non seulement possible, mais plus intéressante, parce qu'elle ne mène pas à des conséquences contre-intuitives comme le « solipsisme du moment », tout en permettant de rendre compte des résultats de la psychologie et de la physique. Russell parlera de l'ensemble de ses « *sense-data* » comme d'une « biographie » (Russell, 1921, 132/122), il ne s'est donc agi pour lui que de montrer que sa connaissance peut s'affranchir des limites de sa « biographie » pour en arriver à une connaissance du monde extérieur et d'autrui.

Deux méthodes, la déduction et l'inférence, sont possibles. La première est celle que Russell adopte pour l'analyse philosophique : reconstruire les objets du monde extérieur sur une base « logico-analytique ». C'est la

---

25. Voir (Griffin, 2003, 33).

26. Voir aussi, *inter alia*, (Russell, 1921, 160/148). En effet, Russell ne propose jamais de réfutation du genre de celle, sibylline, de Wittgenstein (Wittgenstein, 1993, par. 5.62 et 5.64). (On notera au passage que les prémisses de l'épistémologie de Russell forment la trame sous-jacente du *Tractatus* de Wittgenstein, où le « solipsisme du moment » se retrouve au par. 6.4311.) En fait, sa sincérité force Russell à reconnaître qu'en l'absence d'une réfutation ou d'une déduction logique de son contraire, le « solipsisme du moment » pourrait être vrai, tandis qu'il cherche à fournir de bonnes *raisons* de croire le contraire.

méthode des « constructions logiques » mentionnée ci-dessus. Par ailleurs, Russell reconnaissait déjà dans le chapitre VI sur l'induction de *Problems of Philosophy* le rôle central de l'inférence dans toute tentative de s'affranchir des limites de sa « biographie ». Mais il n'abordera véritablement cette question que dans son dernier ouvrage, *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, comme nous le verrons dans la prochaine section.

Il importe de noter en dernier lieu une particularité de l'épistémologie de Russell. Une autre façon plus radicale de réfuter le solipsisme consisterait à remettre en question les prémisses du raisonnement menant à son adoption, donc de critiquer et de rejeter l'idée même d'un intermédiaire « Δ », en faveur d'un « réalisme direct » dont Thomas Reid fut l'ardent défenseur à l'époque moderne, tout comme le furent, parmi les contemporains de Russell, les « réalistes d'Oxford » (de Cook Wilson à Austin), Wittgenstein et de nombreux phénoménologues qui s'opposaient sur ce point à Husserl[27]. Cela, Russell ne le fera jamais et il se situe donc dans le sillage de la tradition empiriste. Ceci dit et malgré sa dette envers Berkeley et son admiration pour Hume, Russell ne fut jamais un empiriste à part entière, puisque sa philosophie fait aussi place à une forte dose de « platonisme ». Il en est ainsi lorsque, dans la préface aux *Principles of Mathematics*, Russell écrit à propos des « indéfinissables », c'est-à-dire des concepts fondamentaux des mathématiques :

> L'examen des indéfinissables […] est un effort pour voir – et faire voir aux autres – clairement ces entités, de façon que l'esprit puisse en avoir cette sorte [d'accointance] que l'on a du rouge ou du goût d'un ananas. (Russell, 1903, xv/3)

De même, il admet dans *Problems of Philosophy* une accointance avec les universaux ; si on pose que l'empirisme implique l'adoption d'une forme de nominalisme, alors Russell ne pouvait pas l'être. Et il se démarquera de manière définitive de l'empirisme dans « The Limits of Empiricism » en 1936 (*CPBR*, vol. 10, 314-328), en affirmant que les données empiriques et les principes de la logique ne suffisent pas pour rendre compte de la connaissance du monde extérieur que nous fournit la science[28].

Les prémisses de l'épistémologie de Russell ne changent donc jamais et la menace d'une dérive sceptique menant au solipsisme reste toujours présente. Les multiples développements ultérieurs de sa philosophie ne constituent donc pas une tentative d'éradiquer le scepticisme à travers une critique des prémisses du raisonnement qui nous y mène. Pour cette raison, on est justifié de parler des différentes périodes de la philosophie de Russell comme

27. Voir, respectivement, (Marion, 2000) et (Marion, 2003).

28. Il faut donc se méfier des lectures de Russell, comme celles de (Ayer, 1972) ou (Pears, 1967), qui tendent à faire de lui un empiriste.

autant de variations sur un même thème. Certes, la terminologie varie, mais on peut légitimement se demander si de telles variations, comme le passage des « *sense-data* » de *Problems of Philosophy* en 1912 aux « *sensational core* » de *My Philosophical Development* en 1959, en passant par les « percepts » de l'*Outline of Philosophy* de 1927, ou encore le passage des « *sensibilia* » de 1914 aux événements perceptibles « idéaux » de l'*Analysis of Matter* de 1927, ne sont que cosmétiques. Ainsi, lorsque l'adoption du « monisme neutre » en 1921 force Russell à réviser *Our Knowledge of the External World* pour une deuxième édition, il ne modifie qu'une seule page (Russell, 1914, 83/91-92) !

3. L'évolution de l'épistémologie de Russell

I am very sorry to hear my objection paralyses you.

Ludwig Wittgenstein
à Bertrand Russell, juillet 1913

You make it entirely obvious that my statements to the effect that nothing is known about the physical world except its structure are either false or trivial, and I am somewhat ashamed at not having noticed the point for myself.

Bertrand Russell
à Max Newman, avril 1928

Une première faille, majeure, apparaît dans l'ambitieux projet de Russell avant même le début de la Première Guerre mondiale. Depuis 1911, il a un nouvel étudiant, Ludwig Wittgenstein, qui devra beaucoup à son maître[29]. Une amitié sincère se noue entre eux et Russell lui soumet ses manuscrits, dont les chapitres d'un ouvrage en chantier, *Theory of Knowledge*. Une objection que Wittgenstein lui fera en 1913, après avoir lu plusieurs chapitres de celui-ci, aura un effet dévastateur. La nature de cette objection, que l'on doit reconstruire pratiquement à partir d'une courte lettre à Russell, fait l'objet de spéculations[30]. L'ambition « analytique » de Russell était de reconstruire le complexe à partir du simple et fonder de cette manière la théorie des types sur la philosophie de l'atomisme logique[31] : le niveau o de la théorie des types

29. La discussion des rapports entre Russell et Wittgenstein dans la littérature secondaire tient souvent de la caricature, où le génie de l'un et les limites intellectuelles de l'autres sont tenues pour acquises. De surcroît, il y a une tendance fâcheuse à vouloir lire Wittgenstein comme ayant seulement voulu montrer ses erreurs à Russell, comme s'il n'avait rien retenu de lui. Pour continuer à répéter ce genre de préjugés, il faudra cependant contourner le récent argumentaire de (Landini, 2007), qui montre bien l'étendue et la profondeur de la dette de Wittgenstein.Voir aussi (Marion, 2004).

30. Voir (Sommerville, 1980) et (Griffin, 1985).

31. Les remarques qui suivent sont simplifiées. Voir les références de la note 6 pour plus de détails.

est constitué des « particuliers » (aussi appelés « termes », « individus »), que sont les « *sense-data* » et les universaux, suivent ensuite les classes de particuliers, puis les classes de classes de particuliers, etc. Cependant, ce niveau comprend aussi des relations entre particuliers, c'est-à-dire des complexes comme « *a*-est-en-relation-*R*-avec-*b* », dont nous avons vu que Russell considérait que nous en avons l'accointance et qu'ils entrent dans la formation des jugements comme « Desdémone aime Cassio », lesquels sont vrais ou faux. (On notera que Russell ne précise pas la classe de ces relations perceptibles : le langage des *Principia Mathematica* est donc extensible, au moins à ce niveau, par l'ajout de nouveaux concepts primitifs : c'est donc un langage « universel », qui n'est pas du même genre que ceux de la logique contemporaine[32].) Exprimée dans les termes les plus simples, l'objection de Wittgenstein semble porter sur le fait que pour pouvoir établir un énoncé du type le plus élémentaire comme « *a*-est-en-relation-*R*-avec-*b* » ou « *aRb* » il faut présupposer des énoncés de types plus complexes, tels que « *aRb* ou non-*aRb* ». La possibilité de reconstruire le complexe à partir du simple s'évanouit ainsi et Russell se voit donc dans l'obligation d'abandonner sa théorie du jugement comme relation multiple et, par conséquent, la clef de voûte de son épistémologie. Il ne reviendra jamais sur cette question, mais publiera l'année suivante dans *The Monist* les chapitres de son manuscrit dont le contenu n'est pas directement touché par l'objection de Wittgenstein ; ce dernier ne sera reconstitué et publié dans son intégralité qu'en 1983 (Russell, 1983).

La Première Guerre mondiale sépare les deux hommes. Les positions pacifistes de Russell lui valent de perdre son poste d'enseignant à Cambridge en 1916, ainsi qu'un séjour en prison en 1918 durant lequel il écrit *Introduction to Mathematical Philosophy* (Russell, 1919), et il en sort transformé comme Méphisto : il se tourne désormais vers la vie publique et son œuvre de réformateur social prend de l'importance. Ses travaux d'épistémologie vont en souffrir, qui n'ont peut-être plus la même inventivité qu'auparavant – ce qui ne veut pas dire qu'ils soient dénués d'intérêt. Dans ce qui suit, nous ne ferons que présenter les grandes lignes de l'évolution de la pensée épistémologique de Russell, en nous attardant à quelques changements terminologiques, afin de guider le lecteur.

Dans la dernière de ses conférences sur la philosophie de l'atomisme logique, prononcées à l'hiver 1917-18, Russell disait du « monisme neutre », défendu à l'origine par Ernst Mach et William James, que « je ne prétends pas savoir s'il est vrai ou non. Je me sens de plus en plus enclin à penser qu'il peut être vrai » (Russell, 1972, 153/440). Ce « monisme neutre », il le décrivait en ces termes :

32. Sur l'« universalisme », voir (Rivenc, 1993).

> La théorie du monisme neutre maintient que la distinction entre le mental et le physique est une question de mise en ordre, que ce qui se trouve effectivement mis en ordre est identique dans le cas du mental et dans le cas du physique, et diffère seulement par le fait que quand vous considérez une chose comme appartenant au même contexte que certaines autres, elle appartient à la psychologie, tandis que quand vous la considérez dans un contexte différent, elle appartient à la physique : la différence appartient au contexte et est du même genre que la différence entre ranger les habitants de Londres par ordre alphabétique et les ranger par ordre géographique. (Russell, 1972, 151/438)

Pour Mach, cet élément neutre – les habitants de Londres – était les sensations, pour James, l'« expérience pure ». Dans *The Analysis of Mind*, Russell adopte le monisme neutre, mais l'élément neutre sera pour lui non pas les « *sense-data* », comme on pouvait s'y attendre, mais les « sensations » et les « images » qu'elles provoquent en nous. En effet, l'adoption du monisme neutre l'oblige à abandonner les « *sense-data* », car il a pour conséquence l'abandon de la distinction acte/objet. Donc, pour Russell :

> Si le sujet existe, il peut y avoir entre lui et une tache de couleur un rapport du genre de celui que nous appellerions conscience [*awareness*]. Dans ce cas, la sensation, en tant qu'événement mental, consisterait dans la conscience de la couleur, tandis que la couleur elle-même resterait entièrement physique : nous dirons alors, pour la distinguer de la sensation, qu'elle est une donnée des sens [*sense datum*]. Mais le sujet, selon toutes les apparences, n'est qu'une fiction logique, au même titre que les points et les instants mathématiques. On l'introduit non pas parce qu'il est révélé par l'observation, mais pour des raisons de convenances linguistiques et grammaticales. Des entités nominales de ce genre peuvent exister ou ne pas exister, mais nous n'avons aucune raison valable d'affirmer l'une ou l'autre de ces éventualités. Les fonctions qu'elles semblent remplir peuvent toujours être remplies par des classes ou des séries de classes ou d'autres constructions logiques contenant des entités moins douteuses. Si nous voulons éviter une affirmation purement gratuite, nous devons renoncer à voir dans le sujet une partie intégrante du monde. Et en y renonçant, nous voyons disparaître la possibilité de distinguer les sensations des données des sens [*sense data*] ; ou, du moins, nous ne voyons aucun moyen de maintenir cette distinction. Donc, la sensation que nous avons, lorsque nous voyons une tache de couleur, *est* purement et simplement cette tache de couleur, élément constitutif du monde physique, objet d'investigation de la science physique. Une tache de couleur n'est certainement pas de la connaissance ; aussi nous ne pouvons pas dire qu'une sensation pure soit de nature cognitive. Par ses effets psychologiques, elle est la cause de la connaissance […] en partie parce qu'elle donne naissance à des images et souvenirs après que la sensation s'est évanouie. Mais, en elle-même, la sensation n'a rien de cognitif. (Russell, 1921, 141-142/131-132) (Traduction modifiée)

Le « sujet » comme fiction logique est donc rejeté une fois de plus. La notion d'image joue ici une rôle crucial, puisqu'il n'est pas possible de parler d'une accointance avec une sensation :

> Lorsqu'une sensation est suivie d'une image qui en est une *copie*, on peut dire, me semble-t-il, que l'existence de l'image constitue la conscience de la sensation, à la condition qu'elle soit accompagnée d'une croyance qui, lorsque nous y réfléchissons, nous fait sentir que l'image est un *signe* de quelque chose d'autre qu'elle-même. (Russell, 1921, 288-289/269)

La notion d'accointance est ici remplacée par celle de « conscience » (*awareness*, *consciousness*), mais elle sera finalement remplacée dans l'*Inquiry into Meaning and Truth* par le « remarquer » (*noticing*) (Russell, 1940, 49-51/60-62), ce qui permet à Russell de réintroduire la distinction entre l'acte ou le « connaître » et l'« objet de la connaissance » :

> Chaque proposition empirique se base sur une ou plusieurs occurrences sensibles qui furent remarquées quand elles se produisirent, ou immédiatement après, lorsqu'elles faisaient encore partie du présent spécieux. De tels événements sont connus, dirons-nous, lorsqu'ils sont remarqués. (Russell, 1940, 51/62)

On peut donc résumer ces développements en disant que Russell a remplacé le « sujet » par un complexe d'images et de croyances, l'accointance (*acquaintance*) par la conscience (*awareness*), puis par le remarquer (*noticing*), et que les « *sense-data* » sont éliminés. On peut cependant déceler une continuité profonde derrière ces changements. Les « *sense-data* » vont resurgir par la suite avec la notion de « percepts » en 1927 et, surtout, celle de « noyau sensible » (*sensational core*), dans l'*Inquiry into Meaning and Truth* et *My Philosophical Development* :

> Nous pouvons caractériser la sensation comme la partie de notre expérience totale qui est due au seul stimulus, en dehors de toute histoire passée. C'est le noyau théorique de l'occurrence totale. L'occurrence totale est toujours une interprétation qui ajoute au noyau sensible les habitudes. Quand vous voyez un chien, le noyau sensible est une tache de couleur dépourvue de toutes les adjonctions qui permettent de le reconnaître comme chien. (Russell, 1959, 143/178)

Il y a donc une continuité bien plus profonde que ces ruptures : en effet, Russell n'a jamais adopté une conception substantialiste du « sujet », comme celle bien connue de l'ego transcendantal de Husserl, et le remplacement de la « conscience » par le « remarquer » lui permet de revenir sur ses anciennes positions, comme nous venons de le voir, tandis que le « noyau sensible » est décrit comme une donnée, qui possède des propriétés typiques de celles des « *sense-data* », comme le fait qu'ils sont donnés de façon *certaine* :

> … les jugements basés, selon le sens commun, sur la perception, tels que « voilà un chien », dépassent ordinairement la donnée présente, et c'est pourquoi une preuve ultérieure peut venir les réfuter. […] Ce qui explique que, dans notre recherche de données, nous soyons conduits à l'analyse : nous cherchons un noyau qui est logiquement indépendant d'autres occurrences. Quand vous

> pensez voir un chien, ce qui est réellement donné dans la perception peut s'exprimer par les mots « il y a une tache de couleur de forme canine ». Aucun événement antérieur ou subséquent, ni aucune expérience d'autrui, ne peut prouver la fausseté de cette proposition. (Russell, 1940, 139/156)

Il faut donc se méfier du fait que Russell écrivait dans *The Analysis of Mind* que « la sensation n'a rien de cognitif » (Russell, 1921, 142/132) ; cela ne reflète pas ses positions finales[33].

Le projet d'un « réalisme structural » exposé dans *Analysis of Matter* (Russell, 1927a), et son abandon constituent un autre développement majeur. L'analyse de la théorie de la relativité, dont il donne une excellente introduction dans *The ABC of Relativity* (Russell, 1925a), semble avoir mené Russell à la conclusion que l'atomisme logique de « The Relation of Sense-Data to Physics » et *Our Knowledge of the External World*, ne faisait pas justice au « caractère abstrait » de la physique :

> Nous avons vu que le philosophe n'a pas de raison de croire que le monde physique diffère extrêmement de ce qu'en affirme le physicien. Mais, nous avons vu qu'il était nécessaire d'insister sur le caractère extrêmement abstrait de nos connaissances en physique et sur le fait que la physique laisse ouvert le débat sur tous les genres de possibilités à retenir quant au caractère intrinsèque du monde auquel ses équations s'appliquent. Rien ne prouve en physique que le monde physique diffère radicalement du monde mental. Pour ma part, je ne crois pas que les arguments philosophiques destinés à prouver le caractère spirituel de toute la réalité soient valables. Mais je pense également qu'aucun argument valable contre cette théorie philosophique peut provenir de la physique. La seule attitude légitime en face du monde physique me paraît être celle d'un agnosticisme complet, en toute chose sauf en ses propriétés mathématiques. (Russell, 1927a, 270/213)

En partant donc toujours des même prémisses, c'est-à-dire de l'idée que nous n'avons pas d'accès direct aux objets physiques, Russell suggère que nos « percepts » et les objets (ou événements) physiques ont à la fois des qualités et une structure, mais que dans le cas de ces derniers, nous ne pouvons en connaître que la structure, et non les qualités. Les propriétés structurales sont des propriétés de propriétés auxquelles nous ne sommes pas censés avoir un accès cognitif dans le cas des objets physiques. Russell tente donc par cette manœuvre de coupler les distinctions qualité/structure et observable/non-observable. Ce « réalisme structural » se distingue de l'atomisme logique d'avant-guerre, alors que Russell cherchait à donner des définitions explicites des objets de la physique à partir des « *sense-data* », « *sensibilia* » et leurs relations perceptibles : dans *The Analysis of Matter* il cherche plutôt à

33. Pour une excellente analyse de ces questions, voir (Savage, 1989).

fournir des définitions implicites, à travers une méthode qui se rapproche de l'usage d'« énoncés de Ramsey »[34], c'est-à-dire que pour des termes observationnels $O_1, \ldots, O_n$ et des termes théoriques $T_1, \ldots, T_m$, Russell est prêt à accepter à partir d'une théorie :

$$\Theta (O_1, \ldots, O_n ; T_1, \ldots, T_m)$$

l'énoncé :

$$\exists \tau_1, \ldots, \exists \tau_m \, \Theta (O_1, \ldots, O_n ; \tau_1, \ldots, \tau_m).$$

Dès l'année suivante, 1928, le mathématicien M. H. A. Newman publie une critique de la théorie de Russell. Partant du postulat que les propriétés structurales de la réalité physique doivent être *découvertes* et non postulées, il montre que l'idée selon laquelle seule la structure des objets ou événements physiques est connaissable a des conséquences absurdes : en effet, cela revient à dire que les objets physiques ont une relation *R* dont on ne peut connaître que la structure *W*. Or « n'importe quelle collection de choses peut être organisée de sorte qu'elle possède la structure *W*, pourvu qu'il y en ait un nombre adéquat » (Newman, 1928, 144), ce qui implique que la seule chose que nous puissions découvrir de la réalité physique serait la cardinalité des objets dont elle est composée[35]… Notre connaissance de la réalité n'étant en rien aussi triviale, il faut donc reconnaître qu'elle n'est pas *uniquement* structurale. Russell a gracieusement reconnu dans une lettre la validité de l'objection de Newman, mais, comme il le reconnaît aussi, celle-ci le force à abandonner la distinction qualité/structure, sans laquelle son « réalisme structural » perd son sens (Russell, 1967-69, 413-414/vol. II, 147). Pourtant, il ne reviendra pas sur cette question. Quoi qu'il en soit, de Grover Maxwell à William Demopoulos, la démonstration a été faite de façon probante que *The Analysis of Matter* anticipe de quelques décennies un chapitre central de la philosophie analytique des sciences au XX^e^ siècle, celui de la reconstruc-

34. Un « énoncé de Ramsey » permet de remplacer les termes théoriques d'une théorie donnée par des variables de prédicat liées par des quantificateur existentiels, de telle sorte que la référence aux entités non observables disparaît, tandis que le contenu observationnel est conservé. Ainsi, pour termes observationnels $O_1, \ldots, O_n$ et des termes théoriques $T_1, \ldots, T_m$, d'une théorie $\Theta (O_1, \ldots, O_n ; T_1, \ldots, T_m)$, on obtient l'énoncé : $\exists \tau_1, \ldots, \exists \tau_m \, \Theta (O_1, \ldots, O_n ; \tau_1, \ldots, \tau_m)$. Cette procédure, que l'on doit en fait à Carnap, trouve son origine dans un texte posthume de Ramsey (Ramsey, 1991, 112-136/255-274).

35. D'un point de vue contemporain, l'argument de Newman ressemble à un argument bien connu de Hilary Putnam (Putnam, 1981) utilisant un résultat métathéorique sur la catégoricité des modèles du second ordre, comme l'ont montré Bill Demopoulos et Michael Friedman (Demopoulos & Friedman, 1985, 632-635). Ce qui fait l'intérêt de l'argument de Newman est peut-être le fait qu'il n'est pas de nature métathéorique. On peut par ailleurs voir une anticipation de l'argument de Putnam dans l'article « Vagueness » (*CPBR*, vol. 9, 147-154), où Russell définit la référence comme une relation de « un à plusieurs » (*one-many*), comme « être le père de », et donc le langage comme essentiellement vague.

tion des théories physiques sur la base des « énoncés de Ramsey » par Carnap (Maxwell, 1970) (Demopoulos, 2003)[36]. Par ailleurs, le « réalisme structural » que Russell défend dans ce livre se confond pratiquement avec celui en vogue de nos jours, chez Steven French, James Ladyman, Michael Redhead ou John Worrall[37].

Peut-être est-ce la banqueroute de ce « réalisme structural » et donc de son ultime tentative de contourner le solipsisme par la voie déductive, qui obligea Russell à se pencher enfin sur le problème de l'inférence dans *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, où il cherche à dégager les « suppositions minimales, antérieures à l'expérience, requises pour justifier l'inférence que nous faisons des lois à partir d'une collection de données » (Russell, 1948, xv/ 37). Il procède pour cela sur le modèle d'une déduction transcendantale kantienne : pour que je puisse faire des inférences à partir de mes seules données, le monde *doit* posséder certaines caractéristiques, qui ne sont pas *logiquement nécessaires* mais *connaissables a priori*. Dans cet ouvrage, il cherche donc à contrer le solipsisme en dégageant les *postulats* qui doivent être présupposés pour permettre d'inférer de manière « fiable » l'existence d'objets et d'événements physiques à partir de l'existence de « percepts ». Il y en aura cinq, comme celui, par exemple, de la continuité spatio-temporelle, qui va à l'encontre de l'action à distance[38].

Ce dernier ouvrage d'épistémologie est particulièrement fécond, Russell y ayant anticipé les discussions contemporaines sur de nombreux points[39]. On y retrouve en effet une anticipation la « nouvelle énigme de l'induction » de Nelson Goodman, car Russell montre (Russell, 1948, 404-405/440-441) que le raisonnement inductif par énumération permet aisément d'inférer de

36. Rien de surprenant à cela, puisque les « énoncés de Ramsey » (voir note 32) peuvent être décrits comme une extension de la technique des « descriptions définies » de Russell aux prédicats de théories scientifiques dénotant des entités non observables. Voir, par exemple, (Maxwell, 1974, 173).

37. Et ce, surtout depuis (Maxwell, 1970). L'objection de Newman joue elle aussi un rôle dans les discussions contemporaines, depuis (Demopoulos & Friedman, 1985).

38. Ceux-ci sont repris dans un récapitulatif (Russell, 1948, 487-496/523-532).

39. Ce ne sont d'ailleurs pas les seuls cas d'anticipation. On retrouve par exemple dans les derniers chapitres de l'*Inquiry into Meaning and Truth* de 1940 une anticipation du lien entre critique du réalisme et rejet de la loi du tiers-exclu (Russell, 1940, chapitres XX et XXI), qui formera le cœur du défi anti-réaliste de Michael Dummett à partir de la fin des années cinquante (Dummett, 1991). (Sur ce point, voir (Griffin, 2003, 36-38).) Certes, le défi anti-réaliste de Dummett porte sur l'applicabilité du principe sémantique de bivalence (tout énoncé est soit vrai, soit faux) et non pas sur la loi du tiers-exclu (pour tout énoncé A, $A \vee \neg A$) ; mais la formulation originale de Dummett portait bien sur cette dernière. La conclusion de Russell est, bien sûr, opposée à celle de Dummett. On notera qu'il ne reconnaît comme fondement à son opposition à l'anti-réalisme que cette seule raison : « Notre répugnance à admettre cette conclusion provient de notre croyance obstinée à un monde « réel » indépendant de notre observation » (Russell, 1940, 277/301).

fausses conclusions à partir de prémisses vraies. Goodman donnera quelques années plus tard un exemple devenu classique avec le prédicat « *vleu* » (*grue*) appliqué aux émeraudes (Goodman 1954, chapitre 3)[40]. On y trouve aussi une anticipation du paradoxe de Gettier (Russell 1948, 154/191)[41], qui est au centre de la théorie de la connaissance analytique contemporaine, puisqu'il remet en question l'idée, remontant au *Théétète* de Platon, qu'être vraie et être obtenue de façon justifiée (et non par hasard) sont deux conditions nécessaires et conjointement suffisantes pour qu'une croyance soit une connaissance. Dans son court texte, Gettier donne un contre-exemple d'une croyance qu'on ne reconnaîtrait pas comme une connaissance, mais qui est pourtant vraie et obtenue de façon justifiée (Gettier, 1963). L'exemple de Russell est celui d'un homme qui consulte une horloge croyant qu'elle fonctionne, au moment de la journée où elle donne malgré tout l'heure juste, disons, 11 heures, malgré le fait qu'elle soit brisée : sa croyance qu'il est 11 heures est certes vraie, mais ne peut pas être considérée être une « connaissance ». Il suffit d'ajouter à cet exemple une prémisse selon laquelle cette horloge a toujours donné l'heure juste avant d'être brisée et que cet homme s'y est fié correctement dans le passé, pour retrouver le contre-exemple de Gettier.

Par ailleurs, certaines idées de Russell sur la causalité trouvent de nos jours un écho qu'elles n'eurent pas en 1948, comme sa description de la notion de « ligne causale » (Russell, 1948, 316-317/352-353 & 453-460/489-496), qui préfigure les travaux de Wesley Salmon sur la causalité (Salmon, 1984), ce dernier lui reproche cependant d'en avoir eu une conception « épistémique » plutôt que « métaphysique ». En dernier lieu, on notera que Russell ne fit pas que développer dans son dernier ouvrage une conception « fiabiliste » de la connaissance par inférence du type de celle de Ramsey dans « Truth and Probability » (Ramsey, 1991, 52-94/153-188), il y développe aussi une conception *naturaliste* et *évolutionniste* de la « connaissance par causation » – selon lui, les animaux ont des connaissances (Russell, 1948, 429-430/464-466) –, qui anticipe tout à fait les discussions contemporaines, comme l'a montré Thomas Baldwin (Baldwin, 2003). Il n'y a rien de surprenant à ce que tout cela soit passé inaperçu en 1948 auprès de lecteurs comme Malcolm, mais l'étroitesse d'esprit n'est pas une excuse et l'œuvre de Russell peut donc encore porter fruit. Nous voulons ajouter ici un nouvel exemple de cela, à savoir son anticipation des discussions contemporaines sur les « vertus épistémiques ».

---

40. Voir (Johnsen, 1979) ou encore (Griffin, 2003, 42).

41. Je dois cette remarque à Nino Cocchiarella. On notera cependant que ce genre d'exemple est discuté par Russell dès le chapitre XIII de *Problems of Philosophy* (Russell, 1912, 76/155-156).

4. Russell et les vertus Épistémiques

Freedom is the freedom to say that two plus two make four.

George Orwell

Empiricism, finally, is to be commended not only on the ground of its greater truth, but also on ethical grounds.

Bertrand Russell

Dans *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, Russell mentionne une lettre qu'il a reçu d'une logicienne, Christine Ladd Franklin, qui se considérait solipsiste tout en s'étonnant qu'il n'y ait pas d'autres solipsistes (Russell, 1948, 180/ 218) ! Pour Russell, un tel étonnement est soit feint, soit auto-contradictoire, et « le fait que je ne peux pas croire en quelque chose ne prouve pas que cela soit faux, mais cela prouve que je suis insincère et frivole si je prétends y croire » (Russell, 1948, 180/218). La raison fondamentale en vertu de laquelle nous devrions rejeter le solipsisme est donc, selon lui, des plus simples : personne ne peut à la fois se déclarer solipsiste et être sincère[42]. Cette remarque est révélatrice.

L'existence d'un lien entre les travaux d'épistémologie de Russell et ses prises de position sur les questions sociales et politiques demeure une des questions centrales du *scholarship* russellien. Russell lui-même ne voyait en 1944 « aucun lien nécessaire » entre ces deux composantes de son activité (Schilpp, 1944, 727). En conclure qu'il ne peut y en avoir aucun est cependant un *non sequitur* – dans ce passage, Russell admet dans une note voir au moins un « lien psychologique » –, qui a fait beaucoup de mal à la réputation de la philosophie analytique, à laquelle on reproche son apolitisme. Russell a pourtant raison de ne pas chercher de « lien nécessaire », car les opinions philosophiques ne viennent pas avec une couleur politique, et les contre-exemples abondent contre toute tentative de leur en attribuer une. Mais cela ne veut pas dire que toute forme de lien soit inexistante. L'intérêt manifesté depuis près de deux décennies en théorie de la connaissance analytique envers les vertus épistémiques permet désormais d'offrir une réponse à cette question[43].

---

42. Outre ce passage et celui déjà cité dans la deuxième section, voir (Russell, 1948, xi/ 33).

43. L'idée de base étant de définir la connaissance (ou croyance vraie et justifiée) en termes d'utilisation de « vertus intellectuelles » ; cette notion remontant au livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote. Les vertus épistémiques ont donc une longue histoire, dont le chapitre XIX du livre IV, sur « l'enthousiasme », de l'*Essay on Human Understanding* de John Locke et l'essai « The Ethics of Belief » de W. K. Clifford (Clifford, 1886) – textes que Russell connaissait très bien – sont d'importants jalons. L'expression « *virtue epistemology* » recouvre cependant deux projets distincts, selon la définition que l'on donne à la notion de « vertu intellectuelle » chez Aristote. En effet, une « vertu » est soit une faculté cognitive

Le point de départ de toute cette littérature a été préfiguré de manière remarquable par Russell lorsqu'il remarqua jusqu'à quel point la vérité et la « pensée libre » (*free thinking*) sont solidaires l'une de l'autre. Pour comprendre Russell, il suffit de partir du constat que personne ne peut prétendre n'entretenir que des croyances vraies. C'est impossible : songeons seulement au cas d'un jury tout à fait consciencieux qui condamne un innocent pour la simple raison que les preuves disponibles sont toutes contre lui. Il faut plutôt se contenter d'une attitude, celle de *chercher* à ne croire que ce qui est vrai, ce que l'on peut toujours faire (Russell, 1917b, 65 ; 1957, 73 ; *CPBR*, vol. 11, 400)[44]. De nos jours, on parlerait volontiers de « responsabilité épistémique » (Code, 1987, 44). Le désir de réussir à ne croire que les énoncés qui sont vrais et la volonté concomitante d'éviter l'erreur ne sont cependant pas une condition *suffisante* pour être intellectuellement vertueux, puisqu'une telle attitude est compatible avec celle d'un esprit dogmatique ou d'un fanatique qui croit posséder la vérité et cherche à l'imposer aux autres. Ce désir doit donc être tempéré par certaines vertus comme la sincérité – nous avons déjà que Russell considérait qu'il faut manquer de sincérité pour professer croire en la vérité du solipsisme – ou, pour reprendre par exemple la liste de James Montmarquet, l'impartialité, la sobriété et le courage (Montmarquet, 1993, 22-23). Lorsqu'on relit Russell dans cette optique, on trouve de très nombreux passages où il développe exactement les mêmes thèmes, comme celui de l'impartialité dans *Problems of Philosophy* (Russell, 1912, 93/184), celui de la sobriété de ceux qui basent leurs croyances sur l'argumentation rationnelle (Russell, 1928, 3 & 39) ou celui du courage nécessaire à toute « pensée libre » dans *What I believe* (Russell, 1925b, 35) ainsi que dans son merveilleux « Décalogue libéral »[45], qui nous enjoint à ne pas avoir peur « d'être excentrique en matière d'opinion, car toute opinion aujourd'hui admise a commencé par être excentrique », ou encore à ne pas respecter « l'autorité des autres, car on peut toujours trouver des autorités contraires » (Russell, 1967-69, 553-554/vol. III, 70-71).

Ces remarques apparaîtront à bien des lecteurs comme typiques du genre de propos superficiels que l'on trouve dans les écrits de Russell destinés

(comme la vision, la mémoire, etc.), soit un trait de caractère (comme la sincérité ou la sobriété). À la suite d'Ernest Sosa (Sosa, 1991), les « fiabilistes » optent pour la première définition. Dans ce texte, nous optons pour la seconde définition, suivant en cela, *inter alia*, (Code, 1987), (Zagzebski, 1996) et (Montmarquet, 1993), dont nous nous m'inspirons plus directement. La notion de vertu épistémique y est liée intrinsèquement à celle de responsabilité morale, en ce sens que l'agent pourrait ne pas être tenu pour responsable des conséquences d'un acte s'il a d'abord fait preuve de vertu en cherchant à se renseigner sur la situation dans laquelle il était.

44. Être « rationnel » n'est donc qu'une question de degré (Russell, 1928, 39).

45. Je remercie Kevin Mulligan d'avoir attiré mon attention sur ce « Décalogue libéral ».

à un public non universitaire et il importe donc de bien en comprendre le rôle dans son épistémologie. Selon lui, être épistémiquement consciencieux, cela veut dire respecter des « valeurs cognitives » telles que la vérité, la cohérence, la simplicité, la clarté, la sincérité, etc. Il s'agit d'abord et avant tout d'ajuster ses croyances à la preuve factuelle (*evidential support*) : « La rationalité parfaite consiste, non pas à croire ce qui est vrai, mais à attacher à toute proposition un degré de croyance correspondant à son degré de crédibilité » (Russell, 1948, 397/433). Ainsi, Russell ouvre-t-il ses *Sceptical Essays* sur l'énoncé de cette thèse qu'il qualifie lui-même de « subversive » : « il n'est pas désirable de croire une proposition lorsqu'il n'y a aucune raison de penser qu'elle est vraie » (Russell, 1928, 1). Dans ce même texte, après avoir reconnu que l'unanimité des experts n'est pas une garantie contre l'erreur, il ajoute que, « lorsque les experts sont unanimes, aucune opinion contraire ne peut être tenue pour certaine » (Russell, 1928, 2). On peut donc parler d'une forme de « scepticisme », qui n'est en fait que le reflet d'une prudence imposée par la responsabilité épistémique.

Cette responsabilité épistémique motive selon Russell l'adoption en philosophie de ce qu'il appelle la « méthode scientifique » ou, en d'autres occasions, la « pensée claire » (*clear thinking*)[46]. C'est en effet ainsi qu'il justifiait la « méthode scientifique » dans *Our Knowledge of the External World*, comme nous l'avons vu :

> [Ce type de philosophie] représente, je crois, le même progrès en philosophie que celui introduit par Galilée en physique : substitution de résultats partiels (*piecemeal*) et de détail, mais vérifiables, à de vastes généralités sans fondement, se recommandant uniquement d'un certain appel à l'imagination. (Russell, 1914, 14/28)

En d'autres termes, adopter cette « méthode scientifique » en philosophie, c'est être épistémiquement consciencieux et vertueux[47]. De surcroît, la responsabilité épistémique implique ce que Lorraine Code a appelé un « réalisme normatif » (Code, 1987, 59) : *chercher à être épistémiquement vertueux présuppose la reconnaissance d'une réalité indépendante, que l'on cherche à connaître telle qu'elle est*. Ce réalisme est tout à fait celui de Russell, qui insiste lourdement sur l'importance d'un concept de « vérité-correspondance », parce qu'il fait office de « standard impersonnel et universel » (Russell, 1935, 70-71). Ce qui le pousse à une critique révélatrice de la conception pragmatiste de la vérité de William James :

---

46. La liste des caractéristiques de la « méthode » de Russell par Hager : rendre « précis » ce qui est « vague », demander une justification pour les « évidences », etc. n'est qu'une liste de vertus épistémiques (Hager, 2003, 315).

47. C'est aussi le sens du passage cité ci-haut, (Russell, 1914, 68-69/78).

> S'il y a une vérité non humaine, qu'un homme soit à même de connaître et un autre non, il y a alors un critère extérieur aux parties en litige, auquel nous pouvons exiger que le litige soit soumis ; par là, un règlement pacifique et impartial du litige est au moins théoriquement possible. Si, au contraire, la seule façon de découvrir laquelle des parties en litige a raison consiste à attendre de voir laquelle des deux l'emporte, il n'y a plus aucun principe, sinon la force, au moyen duquel la question peut être tranchée. (Russell, 1919, 109/161-162)

Par la suite, Russell va même jusqu'à laisser entendre que la conception pragmatique de la vérité de James est une des sources du nazisme (Russell, 1935, 69). Cette critique de James n'est certes pas convaincante, puisque dire que « la vérité sert des intérêts pratiques » ne veut pas dire la même chose que « tout ce qui sert des intérêts pratiques est vrai » (Benmakhlouf, 2004, 173). Mais l'idée est révélatrice de la façon de penser de Russell, aux yeux duquel son « scepticisme » a donc – on le voit bien sur cet exemple – une grande valeur politique.

C'est en effet autour de ce thème des vertus épistémiques que pourrait bien résider le lien entre l'œuvre épistémologique et l'engagement politique. On trouve en effet l'idéal d'une « pensée claire » aux fondements des écrits politiques de Russell ou encore de ses réflexions sur l'éducation. Si Russell n'avait pas vu de lien en 1944, comme nous l'avons écrit, il semble en avoir aperçu un dès 1946, possiblement après sa lecture de l'ouvrage controversé de Sir Karl Popper, *The Open Society and its Enemies* (Popper, 1946). En effet, en référant certes à Locke plutôt qu'à Popper, il déclare dans « Philosophy and Politics » : « L'esprit scientifique est […] la contrepartie intellectuelle de ce qui est, dans la sphère pratique, le point de vue du Libéralisme » (Russell, 1950, 26 ; *CPBR*, vol. 11, 401)[48]. Et ce sont précisément les vertus épistémiques qui relient l'empiriste et le libéral, puisque tous deux évitent toute forme de dogmatisme en adoptant une attitude consciencieuse :

> Le vrai Libéral ne dit pas « ceci est vrai », il dit : « J'ai tendance à penser, étant donné les circonstances actuelles, que cette opinion est probablement la meilleure ». […] L'essence du point de vue Libéral ne tient pas dans *les* opinions qui sont soutenues, mais *à la manière* dont on les soutient : plutôt que les soutenir de façon dogmatique, elles sont adoptées à titre d'essai, en étant conscient que de nouvelles preuves peuvent mener à leur abandon à n'importe quel moment. (Russell, 1950, 26 ; *CPBR*, vol. 11, 400)

> La théorie empiriste de la connaissance – à laquelle j'adhère avec certaines réserves – se situe à mi-chemin entre le dogme et le scepticisme. Elle soutient que presque toute connaissance est à un degré quelconque douteuse, quoi que

48. Les rapports esquissés dans cette section entre empirisme et libéralisme se retrouvent déjà dans les chapitres sur Locke dans la monumentale *History of Western Philosophy* (Russell, 1945, chapitres XII-XV).

> le doute, s'il peut y en avoir, est négligeable lorsqu'on parle de mathématiques pures et de perceptions sensorielles au moment présent. (Russell, 1950, 28 ; *CPBR*, vol. 11, 401-402)[49]

C'est pourquoi son épistémologie lui recommande d'adopter en politique une forme de libéralisme – dans la tradition de Locke, mais aussi de Constant et de Mill – et vice-versa[50] :

> Je conclus qu'à notre époque comme à celle de Locke, un Libéralisme empiriste […] est la seule philosophie qui puisse être adoptée par un homme qui cherche à soutenir […] ses croyances par des preuves scientifiques. (Russell, 1950, 31 ; *CPBR*, vol. 11, 403)

Il n'y a pas d'expression plus claire d'un « lien » : Russell dégage ici par le biais des vertus épistémiques – peut-être pour la première fois depuis Mill – une relation intime entre libéralisme et empirisme. À notre époque « postmoderne », où la remise en question systématique des vertus épistémiques a mené plus d'un « intellectuel » à soutenir des régimes totalitaires sous prétexte d'émancipation, cette relation reste pourtant toujours d'actualité et, malgré bien des égarements, nous n'avons guère avancé plus loin que Russell sur ce point[51].

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Textes de Russell cités

Russell, B. [1897], *An Essay on the Foundations of Geometry*, Cambridge, Cambridge University Press ; traduction française : *Essai sur les fondements de la géométrie*, Paris, Gauthier-Villars, 1901.

Russell, B. [1903], *Principles of Mathematics*, Londres, Allen & Unwin ; traduction française partielle dans [Russell, 1989]. (Traduction intégrale à paraître, Paris, Hermann.)

Russell, B. [1905], « On Denoting », *Mind*, vol. 14, p. 497-493 ; traduction française : « De la dénotation » dans [Russell, 1989], p. 203-218.

Russell, B. [1910], *Philosophical Essays*, Londres, Longmans, Green ; traduction française : *Essais philosophiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

Russell, B. [1911], « Le réalisme analytique », *Bulletin de la société française de philosophie*, vol. 11, p. 53-61 ; réimpression dans [Heinzmann, 1986], p. 296-304.

Russell, B. [1912], *The Problems of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press ; réimpression, 1980 ; traduction française : *Les problèmes de la philosophie*, Paris, Payot, [1975] 1989.

Russell, B. [1914], *Our Knowledge of the External World as a Field for the Scientific Method in Philosophy*, Londres, Allen & Unwin ; traduction française : *La méthode*

49. Voir aussi le dernières lignes de *Human Knowledge* (Russell, 1948, 507/543).
50. Voir les références, note 3.
51. Pour une reprise des idées de Russell allant dans ce sens, voir (Bouveresse, 2007).

scientifique en philosophie et notre connaissance du monde extérieur, Paris, Payot, [1971] 2002.

Russell, B. [1916], *Principles of Social Reconstruction*, Londres, Allen & Unwin ; réédition, Londres, Routledge, 1997 ; traduction française : *Principes de la reconstruction sociale*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2007.

Russell, B. [1917a], *Mysticism and Logic*, Londres, Longmans, Green ; réédition, Londres, Routledge, 2004 ; traduction française : *Mysticisme et logique*, Paris, Vrin, 2007.

Russell, B. [1917b], *Political Ideals*, New York, The Century Co. ; réédition, New York, Prometheus, 2005.

Russell, B. [1918], *Roads to Freedom : Socialism, Anarchism and Syndicalism*, Londres, Allen & Unwin ; traduction française : *Le Monde qui pourrait être*, Paris, Denoël, 1973.

Russell, B. [1919], *Introduction to Mathematical Philosophy*, Londres, Allen & Unwin ; traduction française : *Introduction à la philosophie mathématique*, Paris, Payot, [1970] 1991.

Russell, B. [1921], *The Analysis of Mind*, Londres, Allen & Unwin ; traduction française : *L'Analyse de l'esprit*, Paris, Payot, 1926.

Russell, B. [1925a], *The ABC of Relativity*, Londres, Allen & Unwin ; traduction française : *ABC de la relativité*, Paris, 10/18, 1965.

Russell, B. [1925b], *What I believe*, Londres, Kegan Paul, Trench Trubner & Co. ; réédition, Londres, Routledge, 2004.

Russell, B. [1927a], *The Analysis of Matter*, Londres, Allen & Unwin ; traduction française : *L'analyse de la matière*, Paris, Payot, 1965.

Russell, B. [1927b], *An Outline of Philosophy*, Londres, Allen & Unwin.

Russell, B. [1928], *Sceptical Essays*, Londres, Allen & Unwin ; réédition, Londres, Routledge, 2004 ; traduction française : *Essais sceptiques*, Paris, Rieder, 1933.

Russell, B. [1934], *Freedom and Organization, 1814-1914*, Londres, Allen & Unwin ; traduction française : *Histoire des idées au 19e siècle*, Paris, Gallimard, 1951.

Russell, B. [1935], *In Praise of Idleness*, Londres, Allen & Unwin ; réédition, Londres, Routledge, 2004.

Russell, B. [1940], *An Inquiry into Meaning and Truth*, New York, Norton ; traduction française : *Signification et vérité*, Paris, Flammarion, 1969.

Russell, B. [1945], *A History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, Londres, Allen & Unwin ; traduction française : *Histoire de la philosophie occidentale en relation avec les événements politiques et sociaux de l'Antiquité jusqu'à nos jours*, Paris, Gallimard, 1952.

Russell, B. [1948], *Human Knowledge. Ist Scope and Limits*, New York, Simon & Schuster ; traduction française : *La Connaissance humaine, sa portée, ses limites*, Paris, Vrin, 2002.

Russell, B. [1950], *Unpopular Essays*, Londres, Allen & Unwin ; réédition, Londres, Routledge, 1996.

Russell, B. [1956], *Logic and Knowledge : Essays 1901-1950*, R. C. Marsh (dir.), Londres, Allen & Unwin ; traduction française partielle dans [Russell, 1989].

Russell, B. [1957], « The Value of Free Thought », dans B. Russell, *Understanding History and Other Essays*, New York, Philosophical Library, p. 57-104.

RUSSELL, B. [1959], *My Philosophical Development*, Londres, Allen & Unwin ; traduction française : *Histoire de mes idées philosophiques*, Paris, Gallimard, 1961.

RUSSELL, B. [1967-69], *The Autobiography of Bertrand Russell*, 3 vols., Londres, Allen & Unwin ; réédition en un volume, Londres, Routledge, 1998 ; traduction française : *Autobiographie*, Paris, Stock, 1968-1970.

RUSSELL, B. [1968], *The Art of Philosophizing and other Essays*, Totowa, N.J., Littlefield, Adams ; traduction française partielle : *L'art de philosopher*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2005.

RUSSELL, B. [1972], *The Philosophy of Logical Atomism* [1918], D. PEARS (dir.), Londres, Collins, 1972 & LaSalle Ill., Open Court, 1985 ; traduction française dans [RUSSELL, 1989].

RUSSELL, B. [1973], *Essays in Analysis*, D. Lackey (dir.), Londres, Allen & Unwin.

RUSSELL, B. [1983], *The Theory of Knowledge. The 1913 Manuscript*, Londres, Allen & Unwin (*The Collected Papers of Bertrand Russell*, vol. 7) ; traduction française : *Théorie de la connaissance. Le manuscrit de 1913*, Paris, Vrin, 2002.

RUSSELL, B. [1989], *Écrits de logique philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France.

RUSSELL, B. [1983-2007], *The Collected Papers of Bertrand Russell*, 34 vols., Londres, Allen & Unwin/Routledge. Abréviation (voir note 1) : *CPBR*.

RUSSELL, B. & A. N. Whitehead [1910-1913], *Principia Mathematica*, 3 vols., Cambridge, Cambridge University Press ; 2e édition : 1925-27 ; traduction française partielle dans [Russell, 1989].

Ouvrages sur Russell en langue française

BENMAKHLOUF, A. [1996], *Bertrand Russell. L'atomisme logique*, Paris, Presses Universitaires de France.

BENMAKHLOUF, A. [2004], *Russell*, Paris, Les Belles Lettres.

GUAY, A. (dir.) [2012], *Autour des Principia Mathematica de Russell et Whitehead*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon.

RIVENC, F. [1993], *Recherches sur l'universalisme logique : Russell et Carnap*, Paris, Payot.

ROUILHAN, P. de [1996], *Russell et le cercle des paradoxes*, Paris, Presses Universitaires de France.

SACKUR, J. [2005], *Formes et faits. Analyse et théorie de la connaissance dans l'atomisme logique*, Paris, Vrin.

VERNANT, D. [1993], *La philosophie des mathématiques de Russell*, Paris, Vrin.

VERNANT, D. [2003], *Bertrand Russell*, Paris, Flammarion.

VUILLEMIN, J. [1968], *Leçons sur la première philosophie de Russell*, Paris, Armand Colin.

Autres travaux cités

AYER, A. J. [1972], *Russell*, Londres, Fontana.

BALDWIN, T. [2003], « From Knowledge by Acquaintance to Knowledge by Causation », dans [Griffin, 2003], p. 420-448.

BOUVERESSE, J. [2007], *Peut-on ne pas croire ? Sur la vérité, la croyance et la foi*, Marseille, Agone.

Broad, C. D. [1924], « Critical and Speculative Philosophy », dans J. H. Muirhead (dir.), *Contemporary British Philosophy. Personal Statements (First Series)*, Londres, Allen & Unwin, p. 75-100.

Candlish, S. [2006], *The Russell/Bradley Dispute and its Significance for Twentieth Century Philosophy*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.

Carnap, R. [1928], *Der logische Aufbau der Welt*, Berlin, Weltkreis ; traduction française : *La construction logique du monde*, Paris, Vrin, 2002.

Clifford, W. K. [1886], « The Ethics of Belief », dans *Lectures and Essays*, Londres, MacMillan, p. 339-363.

Code, L. [1987], *Epistemic Responsibility*, Hannover NH, University Press of New England.

Demopoulos, W. [2003], « Russell's Structuralism and the Absolute Description of the World », dans [Griffin, 2003], p. 392-419.

Demopoulos, W. & M. Friedman [1985], « Critical Notice : Bertrand Russell's *The Analysis of Matter* : Its Historical Context and Contemporary Interest », *Philosophy of Science*, vol. 52, p. 621-639.

Dummett, M. A. E. [1991], *Philosophie de la logique*, Paris, Éditions de Minuit.

Fogelin, R. [1994], *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*, New York, Oxford University Press.

Frege, G. [1998], *Grundgesetze der Arithmetik I/II*, Hildesheim, Georg Olms.

Gandon, S. [2004], « Russell et l'*Universal Algebra* de Whitehead : la géométrie projective entre ordre et incidence (1898-1903) », *Revue d'histoire des mathématiques*, vol. 10, p. 187-256.

Gettier, E. [1963], « Is Justified True Belief Knowledge ? », *Analysis*, vol. 23, p. 121-123 ; traduction française : « Une croyance vraie et justifiée est-elle une connaissance ? », dans J. Dutant & P. Engel (dir.), *Philosophie de la connaissance. Croyance, connaissance, justification*, Paris, Vrin, 2005, p. 43-46.

Goodman, N. [1951], *The Structure of Appearance*, Cambridge MA, Harvard University Press ; traduction française : *La structure de l'apparence*, Paris, Vrin, 2005.

Goodman, N. [1954], *Fact, Fiction and Forecast*, Londres, Athlone Press ; traduction française : *Faits, Fictions et prédictions*, Paris, Éditions de Minuit, 1984.

Griffin, N. [1985], « Wittgenstein's Criticism of Russell's Theory of Judgement », *Russell : the Journal of the Bertrand Russell Archives*, n.s., vol. 5, p. 132-145.

Griffin, N. [1991], *Russell's Idealist Apprenticeship*, Oxford, Oxford University Press.

Griffin, N. (dir.) [2003], *The Ccambridge Ccompanion to Bertrand Russell*, Cambridge, Cambridge University Press.

Hager, P., [1994], *Continuity and Change in the Development of Russell's Philosophy*, Dordrecht, Kluwer.

Hager, P. [2003], « Russell's Method of Analysis », dans [Griffin, 2003], p. 310-331.

Heinzmann, G. [1986] (dir.), *Poincaré, Russell, Zermelo et Peano. Textes de la discussion (1906-1912) sur les fondements des mathématiques : des antinomies à la prédicativité*, Paris, Blanchard.

Hintikka, J. [1995], « The Phenomenological Dimension », dans B. Smith et D. W. Smith (dir.), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 78-105.

HYLTON, P. [1990], *Russell, Idealism and the Emergence of Analytic Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.

IRONSIDE, P. [1996], *The Social and Political Thought of Bertrand Russell*, Cambridge, Cambridge University Press.

JAMES, W. [1981], *The Principles of Psychology*, Cambridge Mass., Harvard University Press.

JOHNSEN, B. [1979], « Russell's New Riddle of Induction », *Philosophy*, vol. 54, p. 87-97.

LANDINI, G. [1998], *Russell's Hidden Substitutional Theory*, Oxford, Oxford University Press.

LANDINI, G. [2007], *Wittgenstein's Apprenticeship with Russell*, Cambridge, Cambridge University Press.

LAURIER, D. [1993], *Introduction à la philosophie du langage*, Liège, Mardaga.

LINSKY, B. [1999], *Russell's Metaphysical Logic*, Stanford, CSLI Publications.

MALCOLM, N. [1950], « Russell's *Human Knowledge* », *Philosophical Review*, vol. 59, p. 94-106.

MARION, M. [2000], « Oxford Realism : Knowledge and Perception », *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 8, 2000, p. 299-338 et 485-519.

MARION, M. [2003], « Husserl et le réalisme britannique », D. FISETTE et S. LAPOINTE (dir.), *Aux origines de la phénoménologie. Husserl et le contexte des* Recherches Logiques, Paris/Québec, Vrin/Presses de l'Université de Laval, p. 255-286.

MARION, M. [2004], *Ludwig Wittgenstein. Introduction au Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Presses Universitaires de France.

MAXWELL, G. [1970], « Structural Realism and the Meaning of Theoretical Terms », dans M. RADNER et S. WINOKUR (dir.), *Analyses of Theories and Methods of Physics and Psychology*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 181-192.

MAXWELL, G. [1974], « The Later Russell : Philosophical Revolutionary », dans [NAKHNIKIAN, 1974], p. 169-182.

MONTMARQUET, J. [1993], *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*, Lanham MA, Rowman & Littlefield.

NAKHNIKIAN, G. [1974] (dir.), *Bertrand Russell's Philosophy*, Londres, Duckworth,

NEWMAN, M. H. A. [1928], « Mr. Russell's 'Causal Theory of Perception' », *Mind*, vol. 37, p. 137-148.

NICOD, J. [1962], *La géométrie et le monde sensible*, Paris, Presses Universitaires de France.

PEARS, D. F. [1967], *Bertrand Russell and the British Tradition in Philosophy*, Londres, Collins.

PUTNAM, H. [1981], *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press.

RAMSEY, F. P. [1991], *Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press ; traduction française incluse dans : F. P. RAMSEY, *Logique, philosophie et probabilités*, Paris, Vrin, 2003.

RICHARDS, J. L. [1988], *Mathematical Visions. The Pursuit of Geometry in Victorian England*, San Diego, Academic Press.

RYAN, A. [1988], *Bertrand Russell : A Political Life*, New York, Hill & Wang.

SALMON, W. [1984], *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*, Princeton NJ, Princeton University Press.

SANTAYANA, G. [1923], *Scepticism and Animal Faith,* Londres, Constable & Co.

SAVAGE, C. W. [1989], « Sense-Data in Russell's Theories of Knowledge », dans C. W. SAVAGE et C. A. ANDERSON (dir.), *Rereading Russell : Essays in Bertrand Russell's Metaphysics and Epistemology*, Minneapolis, University of Minnesota Press, p. 138-168.

SCHILPP, P. A. (dir.) [1944], *The Philosophy of Bertrand Russell*, New York, Harper & Row.

SCHILPP, P. A. (dir.) [1968], *The Philosophy of G. E. Moore*, 3e éd., La Salle Ill., Open Court.

SOMMERVILLE, S. [1980], « Wittgenstein to Russell (July, 1913). "I am very sorry to hear … my objection paralyses you" », dans R. HALLER et W. GRASSL (dir.), *Language, Logic, and Philosophy. Proceedings of the Fourth International Wittgenstein Symposium*, Vienne, Hölder-Pichler-Tempsky, p. 182-188.

SOSA, E. [1991], *Knowledge in Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press.

STEVENS, G. [2005], *The Russellian Origins of Analytical Philosophy – Bertrand Russell and the Unity of the Proposition*, Londres, Routledge.

URMSON, J. O. [1956], *Philosophical Analysis. Its Development between the Two World Wars*, Oxford, Clarendon Press.

URQUHART, A. [2003], « The Theory of Types », dans [GRIFFIN, 2003], p. 286-309.

VUILLEMIN, J. [1971], *La logique et le monde sensible*, Paris, Flammarion.

WITTGENSTEIN, L. [1993], *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard.

ZAGZEBSKI, L. [1996], *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press ; traduction française partielle : « Les vertus épistémiques », dans J. DUTANT et P. ENGEL (dir.), *Philosophie de la connaissance. Croyance, connaissance, justification*, Paris, Vrin, 2005, p. 395-419.

Autres lectures suggérées

GANDON, S. [2012], *Russell's Unknown Logicism*, Basingstokes, Palgrave.

GRIFFIN, N. et D. JAQUETTE (dir.) [2008], *Russell vs. Meinong. The Legacy of « On Denoting »*, Londres, Routledge.

GRIFFIN, N. et B. LINSKY (dir.) [2013], *The Palgrave Centenary Companion to Principia Mathematica*, Basingstokes, Palgrave.

HYLTON, P. [2005], *Propositions, Functions and Analysis. Selected Essays on Russell's Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.

KOÇ MACLEAN, G. [2014], *Bertrand Russell's Bundle Theory of Particulars*, Londres, Bloomsbury Academic.

LANDINI, G. [2010], *Russell*, Londres, Routledge.

LINSKY, B. et G. IMAGUIRE (dir.) [2005], *On Denoting : 1905-2005*, Munich, Philosophia Verlag.

NASIM, O. W. [2008], *Bertrand Russell and the Edwardian Philosophers,* Basingstokes, Palgrave.

STEVENS, G. [2012], *The Theory of Descriptions. Russell and the Philosophy of Language,* Basingstokes, Palgrave.

WISHON, D. et B. LINSKY (dir.) [2015], *Acquaintance, Knowledge and Logic : New Essays on Bertrand Russell's The Problems of Philosophy*, Stanford CA, CSLI.

12 Husserl sur le psychologisme, la logique et la théorie de la connaissance*

Sandra Lapointe

Les *Prolégomènes à la logique pure* (Husserl, 1900) sont, de tous les écrits de Husserl, celui qu'on cite le plus souvent. Dans cet ouvrage, Husserl s'attaque à la position, fort répandue à la fin du XIX^e^ siècle, selon laquelle la logique a pour objet la pensée, et les lois de la logique sont des généralisations qui portent sur certains types de prestations psychiques. La critique husserlienne du psychologisme fut vastement lue et discutée par les plus éminents philosophes de l'époque. Elle procura à Husserl, pratiquement du jour au lendemain, une notoriété qui explique en grande partie l'intérêt qu'on lui porte encore aujourd'hui. Elle constitue, par ailleurs, l'un des lieux communs de la littérature husserlienne récente. L'antipsychologisme husserlien repose sur une réflexion méta-épistémologique qui a pour but de fixer les domaines respectifs des sous-disciplines qui appartiennent à la théorie de la connaissance et à expliquer de quelle manière ces différentes sous-disciplines sont liées. Dans ce qui suit, nous présentons, d'une part, cette réflexion originale afin d'offrir, d'autre part, une meilleure compréhension des sources et de la nature – incontestablement bolzaniennes – de l'antipsychologisme husserlien[1]. En effet, bien qu'on reconnaisse aujourd'hui généralement que

* Des remerciements sont dus à Martin Montminy et à Douglas Patterson pour leurs commentaires sur une version antérieure.

1. Il ne s'agit pas de dénier à Frege – ou encore à Lotze, car Husserl explique (1913, p. 374) que c'est à la lecture de la *Logique* de Hermann Lotze qu'il doit sa conversion au « platonisme » de Bolzano – tout impact sur la pensée de Husserl. L'article a néanmoins pour but de documenter un autre aspect de l'évolution de la pensée de Husserl, celui-là comparativement plus important et injustement négligé par les interprètes.

la conception husserlienne de la logique fut substantiellement déterminée par celle de Bolzano, la proximité entre les deux auteurs est rarement documentée (cf. Lapointe 2011, chapitre 11). Tout au long de l'article, nous identifierons les aspects de l'antipsychologisme de Husserl, de sa conception de la logique et du rôle de cette dernière au sein d'une théorie de la connaissance qui sont le résultat de la lecture attentive que fit l'auteur des *Recherches logiques* de la *Théorie de la science* de Bolzano.

La première section a pour but de définir ce en quoi consiste le psychologisme et d'expliquer comment ce courant philosophique émerge au XIX^e^ siècle des transformations que connaît la théorie de la connaissance sous l'influence de l'empirisme. Dans la littérature de l'époque, la question du psychologisme est liée à la question de savoir si la logique est une discipline « normative » ou non. Dans la seconde section, nous verrons quel est le rapport entre ces deux problèmes et que la position de Husserl est, à cet égard, originale. Husserl consacre la plus grande partie des *Prolégomènes* à dénoncer les conséquences et les présupposés d'une position psychologiste en logique. La plausibilité de sa position dépend néanmoins pour l'essentiel de l'idée que la logique est fondée sur une discipline (non normative) qu'il nomme « logique pure ». Dans la troisième section, nous présentons la conception husserlienne de la normativité. Dans la quatrième section nous relevons les aspects de la théorie de Husserl qui concernent ce rapport et nous rendons compte du rôle central que Husserl accorde à cet égard à la notion de *Begründung*. Dans la cinquième section, nous présentons la conception que se fait Husserl du rôle de la logique au sein d'une théorie de la connaissance. La section six compare le programme épistémologique husserlien à ceux qui sous-tendent aujourd'hui la philosophie de l'esprit et les sciences cognitives : tout en défendant une position antinaturaliste, Husserl poursuit un antiréductionnisme qui anticipe, à sa manière, une position épistémologique aujourd'hui commune en philosophie de l'esprit.

1. Théorie de la connaissance, logique et psychologisme

Considérons les questions suivantes :

(1) Qu'est-ce qu'un raisonnement valide ?
(2) Quels types d'actes mentaux sont impliqués dans un raisonnement valide ou acceptable[2] ?
(3) Quels types de processus neurophysiologiques sont impliqués dans un raisonnement valide ou acceptable ?

2. Nous parlerons de *validité* eu égard aux raisonnements déductifs et d'*acceptabilité* eu égard aux raisonnements en général.

(4) Comment puis-je éviter les erreurs de raisonnement ?
(5) Quels types de raisonnements peuvent être considérés comme fournissant une démonstration adéquate d'une proposition ?
(6) Quels types de raisonnements sont les plus susceptibles d'amener un interlocuteur à reconnaître la vérité d'une proposition ?

Chacune de ces questions ressortit à un domaine spécifique en théorie de la connaissance. Grosso modo, (1) appartient à la sémantique : on y répond en fournissant un critère objectif qui permet d'identifier systématiquement les inférences qui sont telles que si les prémisses sont vraies, la conclusion l'est elle aussi nécessairement. (2) appartient à la philosophie de l'esprit et (3) relève de ce qu'on nomme les sciences cognitives. On fournit une réponse à ces questions en décrivant, respectivement, soit en termes mentaux (par exemple, en termes de croyances, connaissances, désirs, etc.), soit en termes neurophysiologiques[3], les mécanismes qui sous-tendent effectivement la réalisation d'une inférence par un agent épistémique. (4) concerne, en général, les divers procédés heuristiques qui facilitent la découverte (de la vérité) scientifique[4]. (5) relève de ce que, en épistémologie des sciences, on nomme la justification[5]. (6) est d'ordre pragmatique et renvoie aux règles pratiques auxquelles, dans un exposé scientifique par exemple, un agent doit se conformer pour s'assurer que son interlocuteur sera persuadé de la vérité de la proposition qu'il cherche à démontrer[6].

Ce bref inventaire ne contient rien qui soit polémique ; il vise seulement à insister sur le fait que la notion d'inférence ou de raisonnement ou, plus généralement, de *rationalité*, peut effectivement surgir dans des contextes théoriques qu'on se doit de distinguer. Cependant, il y a cent ans, la plupart des rubriques (1) - (6) n'existaient pas et on était loin d'avoir une idée claire aussi bien de la division des tâches que de la relation entre ces diverses sous-

3. L'entreprise demeure, dans les sciences cognitives, programmatique et la recherche est encore beaucoup trop élémentaire pour répondre effectivement à cette question. Pour des prestations cognitives plus simples, certains types de perceptions, par exemple, on parle toutefois d'activation de certains types de neurones ou de régions cérébrales, etc. Une description neurophysiologique est toujours une description de certains états physiques du cerveau.

4. La théorie de la découverte scientifique fait traditionnellement partie de la théorie de la connaissance : il s'agit de l'« *ars inviendi* » qu'on oppose à l'« *ars demonstrandi* ». Bolzano, par exemple, y consacre l'une des cinq parties de sa monumentale *Théorie de la science*.

5. Soulignons ici encore une fois que les raisonnements valides, bien qu'ils soient les seuls qui importent dans les sciences déductives, n'épuisent pas le domaine des raisonnements acceptables dans les sciences en général. La question de la justification se pose aux deux niveaux.

6. Les deux dernières questions doivent être distinguées, si ce n'est que parce qu'on peut souvent être convaincu de la vérité d'une proposition sans pour autant en avoir une justification.

disciplines de la théorie de la connaissance. Traditionnellement, la tâche d'articuler une « doctrine du raisonnement » ou de l'inférence ou, plus généralement, une théorie de la rationalité, était impartie à ce qu'on appelait d'une manière totipotente « la logique ». Or, précisément, en l'absence de distinctions claires entre (1), (2), etc., la logique rassemblait *de facto* un ensemble de préoccupations hétérogènes co-existant de manière plus ou moins confuse.

Au cours de la période qui s'étend du début du XVII^e^ au tournant du XX^e^ siècles, les philosophes en viendront progressivement à désavouer la conception traditionnelle de la logique, c'est-à-dire la syllogistique aristotélicienne. L'essentiel de la critique qu'on adresse à cette époque à la logique est que ses « finasseries » – ce qu'on décrit comme le résultat de plusieurs siècles de scolasticisme au Moyen Âge – sont inaptes à rendre compte de ce en quoi consiste les lois de la pensée ou la raison humaine. Locke et Hume en Grande-Bretagne et Arnauld et Nicole en France, par exemple – et, d'une manière plus surprenante, même le jeune Kant – contribueront en effet de manière significative à imposer l'idée qu'une investigation de « l'âme » ou de la pensée implique inévitablement sinon exclusivement des considérations d'ordre psychologique[7]. Certes, au XVIII^e^ siècle, ce qu'on appelle psychologie reste une discipline essentiellement philosophique, et son objet – la « raison » ou l' « esprit » – est investigué *a priori*. Mais au XIX^e^ siècle la discipline évolue rapidement, s'autonomise et prend un tournant résolument empiriste. La question de son rapport avec la logique traditionnelle (la syllogistique) et la philosophie en général se pose de manière de plus en plus pressante.

L'une des doctrines les plus influentes à cette époque est celle de John Stuart Mill (cf. Mill, 1843, 1865). En bref, comme ses prédécesseurs immédiats, Mill cherche à créer un système scientifique sur la base de la théorie de la connaissance qu'on retrouve chez les empiristes écossais[8]. Le résultat est, pour l'essentiel, une psychologie associationiste qui s'inspire, par ailleurs, de celles de David Hartley (1705-1757), Thomas Brown (1778-1820) de

7. Cf. George, Rolf « Bolzano and the problem of psychologism » dans *Husserl's Logical Investigations Reconsidered*, Denis Fisette (dir.) Dordrecht, Kluwer, 2003, 99 et ss. Certes, le Kant de la maturité amendera sa position de manière substantielle. Ce n'est pas, pour l'auteur de la *Critique de la raison pure* (1781), la psychologie, une simple discipline empirique, qui doit donner au logicien la clé de l'esprit humain. Kant assigne désormais cette tâche à ce qu'il nomme la « logique transcendantale » – une discipline qui a en fait peu à voir avec la logique au sens traditionnel ou contemporain, et dont la tâche est d'investiger les structures *a priori* des facultés cognitives.

8. Cf. Dougherty, Charles J, « C.S. Peirce's Critique of Psychologism » (dans *Two Centuries of Philosophy in America*, Totowa, Rowman and Littlefield, 1980, 86-93) pour une discussion du rôle et de la nature des présupposés de l'empirisme de Locke, Berkeley et Hume pour la psychologie associationiste.

même que de celle de son père, John Mill (1773-1836). La position de Mill eu égard à la question du rapport entre logique et psychologie est la suivante :

> [La logique] n'est pas une science distincte de la psychologie et coordonnée à elle. Dans la mesure où elle est bel et bien une science, elle est une partie, ou une branche, de la psychologie, différant d'elle, d'une part, comme une partie diffère du tout, et de l'autre, comme un art diffère d'une science. Ses fondements théoriques sont entièrement empruntés à la psychologie et tirent de cette science autant que cela est nécessaire pour en justifier les règles de l'art (Mill, 1865, 461).

Mill sera, à la fin du XIX^e^ siècle, la figure de proue du courant qu'on nomme généralement le « psychologisme ». Pour le psychologiste, le problème de savoir, par exemple :

1) Qu'est-ce qu'un raisonnement valide ?

peut trouver une solution uniquement dans une étude empirique des procédés inférentiels, en examinant – supposément par le biais d'un processus introspectif ou par des procédés expérimentaux – la nature et la structure des types d'états mentaux impliqués dans une inférence. En procédant soi-disant par induction, il prétend obtenir des propositions générales qui énoncent certaines lois empiriques portant sur ces prestations psychiques. Ces lois empiriques, les « lois de la pensée », sont censées justifier les définitions et les règles qu'on retrouve en logique.

Dans la littérature, le terme « psychologisme » revêt plusieurs significations différentes et n'est pas, non plus, toujours bien défini[9]. Dans ce qui suit, nous entendrons par « psychologisme » une thèse qui concerne le rapport entre logique et psychologie : la psychologie est le fondement théorique de la logique. En d'autres termes, la variété de psychologisme qui nous intéresse, le « psychologisme logique » de type millien, affirme que les règles de la logique sont vraies parce qu'elles sont justifiées par des lois empiriques générales qui portent sur la nature de l'esprit et de la pensée.

2. Une question de fondement

Malgré les progrès impressionnants de la psychologie empirique dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle et au-delà, le psychologisme logique connaît très tôt, quant à lui, une critique implacable qui marquera tout le développement de la philosophie, et celui de la philosophie analytique en particulier. Encore aujourd'hui, à tort ou à raison, plusieurs estiment que cette critique

9. Cf. Kusch 1995, 4 et ss.

fut salvatrice pour la logique et la théorie de la connaissance[10]. Parmi les philosophes qui, à cet égard, eurent le plus d'impact, on cite unanimement Edmund Husserl[11]. Dans le premier volume de ses *Recherches logiques* (le sous-titre est : *Prolégomènes à la logique pure*), Husserl cherche à montrer, par un argument complexe et ingénieux, que la logique est une discipline normative qui a des fondements théoriques propres, indépendants de la psychologie, que son objet d'étude n'est pas la pensée au sens de prestations cognitives individuelles empiriquement observables et, sur la base d'une série d'arguments ponctuels, que le psychologisme logique est dans tous les cas une doctrine incohérente.

On accorde souvent à Gottlob Frege le mérite d'avoir aiguillonné l'anti-psychologisme husserlien. Bien qu'il soit clair que les rapports intellectuels et épistolaires entre Frege et Husserl aient pu jouer un rôle dans l'évolution de la pensée de ce dernier, c'est en fait bien plutôt à la lecture de la *Théorie de la science* (1837) de Bernard Bolzano que Husserl doit la plupart de ses vues en ce qui concerne la nature de la logique, son rapport à la psychologie et leurs rôles respectifs au sein de la théorie de la connaissance[12]. Le manuscrit du cours de logique que donne Husserl à Halle en 1896 témoigne à cet égard de l'assiduité avec laquelle Husserl étudie l'*opus magnum* bolzanien au moment où il rédige les *Prolégomènes*[13].

De l'aveu de Husserl, sa tâche consiste d'abord et avant tout à définir le rapport qui subsiste entre :

---

10. Cf. Dummett (1991, 287), par exemple défend cette idée. Kusch (1995, 7 et ss) fait état de la discussion à ce sujet.

11. On cite aussi bien entendu unanimement Frege (1884, 1892, 1893). La critique frégéenne diffère de plusieurs manières de celle de Husserl. Pour une comparaison et une discussion des positions respectives de Husserl et Frege, on consultera, entre autres, Kusch 1995.

12. Dans son « Esquisse d'une 'Préface' aux *Recherches logiques* » en 1913, Husserl affirmera que les *Prolégomènes* ne sont, pour l'essentiel, que le résultat du polissage des cours qu'il donnait à Halle en 1896. (Cf. Husserl, 1913, 12). Le manuscrit d'un recension du livre *Über den Inhalt und Gegenstand der Vorstellung* de Kaziemierz Twardowski (1894) et la discussion qu'en fait Husserl et à laquelle on réfère sous le titre *Intentionale Gegenstände* (respectivement Husserl, 1894a et 1894b) montrent que c'est au contact de l'ouvrage de Twardowsi que Husserl sera amené à la lecture de la *Théorie de la science*. Twardowski, lui aussi un élève de Brentano, fonda la célèbre école de Léopol-Varsovie dont Tarski est sans doute le membre le plus célèbre.

13. Lorsqu'on compare les deux ouvrages, on peut difficilement douter que c'est dans la *Théorie de la science* (Cf. Bolzano, 1837) que Husserl trouve la distinction entre théorie de la science et logique pure (Husserl, 1896, 18) de même que l'idée que, tandis que certains aspects d'une théorie de la science en tant que discipline pratique nécessitent des considérations psychologiques, ce n'est pas le cas pour la logique pure qui, elle, est entièrement indépendante de la psychologie (*ibid*., 31s). En outre, c'est aussi dans cet ouvrage que Husserl puise lorsqu'il formule l'argument selon lequel le psychologisme logique résulte d'une confusion entre le subjectif et l'objectif (43). Cf. Sandra Lapointe, « Edmund Husserl : Logik. Vorlesungen 1896 », (*Dialogue* 42/2, 2003, 394-397) pour une brève discussion.

> […] une *logique pure* ou formelle par contraste avec une *théorie de la science*, et nous considérerons que c'est notre tâche de développer [la logique pure] de manière indépendante et de la préserver de toute impureté psychologique (Husserl 1896, 43, les italiques sont de nous)[14].

Nous verrons à la section 4 que, chez Husserl, « théorie de la science » doit être compris dans un sens bien précis. Il suffit pour l'instant de se représenter par cette expression une discipline qui fournit les règles qui nous permettent de parvenir à (certains types) de connaissances « proprement scientifiques » – dans un sens qui se précisera lui aussi dans ce qui suit. À cet égard, la distinction bolzanienne entre *théorie de la science* et *logique pure* – ou entre la logique au sens large et la logique au sens étroit – est cruciale pour Husserl (1896, 16). Elle lui permet d'apporter un point de vue original et perspicace sur la controverse qui sous-tend le débat autour du psychologisme et qui concerne la question de savoir si la logique est une discipline normative (si elle est un « art » ou « *Kunstlehre* ») ou si elle est, au contraire, une discipline descriptive et non normative (une « science » ou « *Wissenschaft* »).

Quelles sont les paramètres de cette controverse ? Prenons :

(Barbara) Si A est B et si B est C, alors A est C

Tous s'entendent pour dire que (Barbara) est une loi de la logique. Néanmoins, l'usage du terme « loi » est ici aussi parfaitement ambigu. (Barbara) peut être dit une loi au sens d'une généralisation à laquelle on parviendrait en observant les pratiques inférentielles effectives d'agents réels. En ce sens, il s'agirait d'un énoncé général empirique *décrivant* la manière dont les agents raisonnent effectivement. Toutefois (Barbara) peut également être compris comme exprimant plutôt une *norme* ou une règle qui, si un agent s'y conforme, garantit qu'il raisonne correctement et qui, s'il la transgresse, le conduit inévitablement à une erreur de raisonnement. Se demander si la logique est une discipline normative ou descriptive revient donc à se demander quel statut on doit accorder aux lois de la logique. Sont-elles des descriptions ou des règles[15] ?

---

14. Les traductions sont celles de l'auteure. Les références aux *Prolégomènes* (Husserl 1900) incluent entre crochets carrés un renvoi à la traduction française de Elie. Toutes les autres références sont aux éditions originales seulement : les traductions françaises indiquent normalement la pagination originale.

15. D'une manière générale, le problème pour ceux qui soutiennent que les lois de la logique sont des lois psychologiques est qu'une analyse même superficielle des pratiques cognitives ordinaires révèle rapidement nombre de contre-exemples. L'idée que les lois de la logique valent universellement et pareillement pour tous les agents épistémiques, c'est-à-dire qu'elles sont valides, semblent donc devoir être niée. Pour répondre à ce type d'objection, certains logiciens psychologistes établirent la distinction suivante : tandis que la psychologie a pour objet l'ensemble des inférences que réalisent effectivement les agents, la logique ne concernent que les inférences valides. Cette distinction est toutefois malheureuse

Cette alternative est aussi le point de départ de la réflexion de Husserl. Or, Husserl considère qu'il s'agit d'un faux dilemme. Selon Husserl, la logique a indéniablement pour but de fournir des règles, préceptes, méthodes ou normes qui, lorsqu'on les suit, conduisent nécessairement à la réalisation de raisonnements valides. Selon lui, le caractère normatif de la logique est donc évident et il est « difficile de s'imaginer qu'on puisse se disputer » sur la question de savoir « s'il est possible de fixer à la logique des buts pratiques » (Husserl, 1900, 30s/[30]). Or, pour Husserl, cette constatation ne résout nullement le problème puisque la tâche du logicien ne se limite pas à la formulation de ces règles. Au contraire :

> *toute discipline normative* et pareillement toute discipline pratique *repose sur une ou plusieurs disciplines théoriques*, en tant que ses règles doivent posséder un contenu théorique séparable […] » (Husserl, 1900, 41/[40], nos italiques).

et la *véritable* controverse autour du psychologisme logique concerne selon lui la nature de la discipline « théorique » qui remplit ce rôle de fondement. Pour le psychologiste, cette discipline est la psychologie. Husserl, par contre, cherche à montrer que ce n'est pas le cas et, sur la base de la distinction bolzanienne évoquée plus haut, que cette discipline fondamentale est bien plutôt ce qu'il nomme la logique pure.

L'argument de Husserl procède en deux temps. Il propose d'abord une réflexion sur la nature des disciplines normatives en général. Cette réflexion vise précisément à expliquer la manière dont les propositions normatives peuvent être dites reposer ultimement sur des propositions non normatives – et à identifier la discipline à laquelle appartiennent ces dernières. Une fois cette tâche accomplie, il s'agit ensuite de montrer que les propositions non normatives sur lesquelles reposent les règles de la logique appartiennent effectivement à la logique pure – et à expliquer ce en quoi consiste cette dernière. Husserl consacre les deux premiers de même que le dernier chapitres des *Prolégomènes* (§§1-16, 62-72) à cette démonstration. Dans les deux sections suivantes, nous présentons l'argument husserlien.

---

puisqu'elle présuppose qu'on dispose d'une définition de la validité et donc que la définition de la validité n'est pas elle-même le résultat d'une généralisation empirique. Mill, quant à lui, adopte une solution différente. Selon lui, les lois de la logique comme le principe de non-contradiction et le principe du tiers exclu décrivent des impossibilités cognitives de fait. Il explique, par exemple, que la croyance (*Belief*) et le doute (*Disbelief*) sont des états mentaux différents qui s'excluent l'un l'autre et que « la loi du tiers exclu est simplement une généralisation de l'expérience universelle que certains états mentaux en détruisent d'autres… ». (Mill 1843, livre 2, §7.5) Cette position rend toutefois parfaitement mystérieux le fait que nous puissions nous tromper.

3. Qu'est qu'une discipline normative ?

Toute discipline normative, selon Husserl, comporte trois aspects essentiels. Premièrement, une discipline normative est définie par son domaine : elle consiste en un ensemble de propositions normatives qui portent sur une classe déterminée d'objets. La classe d'objets qui définit le domaine de l'éthique, par exemple, est celle des actions volontaires ; celle qui définit l'art de la guerre – d'où Husserl tire l'exemple que nous reprenons – est l'ensemble des actions et des vertus militaires. Chacune de ces propositions énonce d'un objet ou d'un ensemble d'objets de la classe en question qu'ils doivent se conformer à une règle ; elles expriment que cet objet doit être tel ou tel, par exemple :

(H1) Un soldat *doit* être brave

Une discipline normative comporte aussi, deuxièmement, une paire de prédicats évaluatifs 'bon' et 'mauvais'. En effet, selon Husserl :

> […] toute proposition normative présuppose un certain genre d'évaluation (d'approbation, d'appréciation) grâce à laquelle se forme le concept du « bon » […] ou, suivant le cas, du « mauvais » par rapport à une certaine classe d'objets (Husserl, 1900, 44s/[43]).

Les termes 'bon' et 'mauvais', dans ce contexte, ne doivent pas être compris au sens du bien ou du mal moral, mais dans le sens large de ce qui est évalué de manière positive ou négative. Selon Husserl, un jugement normatif est donc toujours fondé par un jugement évaluatif. (H1), par exemple, est fondée sur la proposition évaluative :

(H2) Un soldat qui est brave est un bon soldat

ou, ce qui revient au même :

(H3) Un soldat qui n'est pas brave est un mauvais soldat

par exemple. D'une manière plus générale, Husserl (1900, 42s/[42]) pose que les propositions normatives de la forme :

(H1*) Un A doit être B

par exemple, doivent être comprises comme impliquant les propositions évaluatives de la forme :

(H2*) Un A qui est B est un bon A

ou

(H3*) Un A qui n'est pas B est un mauvais A

par exemple. Une évaluation consiste à appliquer l'un des deux prédicats 'bon' ou 'mauvais' à un objet ou à un ensemble d'objets de la classe en question.

Que les propositions normatives impliquent une évaluation, cela est une thèse largement admise. Mais quel critère général nous permet de décider quelles sont effectivement les « bons » A et donc de fournir une évaluation complète du domaine en question ? Comme Husserl l'explique, sans un critère général et unique de démarcation entre le « bon » et le « mauvais », une discipline normative serait, au mieux, une collection de propositions qui exprimeraient certaines intuitions ou convictions plus ou moins cohérentes sur ce qui constitue un bon ou un mauvais A mais elle ne nous permettrait ni de formuler systématiquement de nouvelles évaluations ou d'acquérir de nouvelles connaissances pratiques, ni de justifier les jugements que nous posons. Selon Husserl, une discipline normative comprend donc aussi, troisièmement, un prédicat non normatif qui joue le rôle de critère fondamental de démarcation – ce que Husserl nomme de manière quelque peu confuse une « norme fondamentale ». Husserl s'explique ainsi :

> Si, par exemple, nous considérons la production et la conservation, l'augmentation et l'intensification du plaisir comme étant le bon [en morale], il s'agira de savoir quels sont les objets qui font naître le plaisir ou, suivant le cas, sous quelles conditions subjectives ou objectives ils le font ; et, d'une manière générale, quelles sont les conditions nécessaires et suffisantes pour la création du plaisir, pour son maintien, son augmentation, etc. Ces questions […] nous donnent […] l'éthique normative au sens des hédonistes. L'évaluation du plaisir suscité fournit ici la norme fondamentale qui détermine l'unité de cette discipline et la distingue de toute autre discipline normative. Ainsi, chaque discipline a sa norme fondamentale particulière et celle-ci constitue chaque fois le principe qui fait de cette discipline normative une unité (Husserl, 1900, 47s/[46]).

Si on suit Husserl, on obtient le prédicat qui sert de critère fondamental lorsqu'on est en mesure d'éliminer le terme 'bon A' dans une proposition de la forme :

(H2*) Un A qui est B est un bon A

et de le remplacer par un terme unique qui exprime, pour tout objet de la classe des A, la condition ou le critère qu'il doit remplir pour qu'il soit évalué positivement. Une fois cette condition identifiée, appelons-la 'C', on est alors en mesure de formuler des propositions de la forme :

(H4*) Un A qui est B est un C

par exemple :

(H4) Un soldat brave contribue au succès de son armée.

Suivant cet exemple (qui n'est pas de Husserl), et en supposant que le critère fondamental qui démarque les bons des mauvais soldats soit effecti-

vement l'aptitude ou la propension à contribuer aux succès de l'armée dont ils font partie, la question de savoir si (H1) est vraie, c'est-à-dire si, oui ou non, un soldat doit être brave, dépend de la vérité de la proposition (H4). *Cependant, (H4) n'est pas une proposition normative.* (H4) spécifie la condition nécessaire et/ou suffisante – laissons ici cette question ouverte – pour l'attribution du prédicat évaluatif 'bon' à un soldat particulier. Mais la question de savoir si la bravoure d'un soldat est effectivement un facteur de réussite dans un combat militaire est une question dont la vérité peut et doit être décidée sur la base des faits objectifs qui concernent la bravoure et l'art de la guerre, etc.[16].

En résumé, lorsque Husserl affirme que toute discipline normative se fonde sur une discipline non normative, ce qu'il entend est la chose suivante[17]. Dans toute discipline normative, si on assume un critère fondamental C alors la vérité d'une proposition normative de la forme :

(H1*) Un A doit être B

dépend à la fois de la question de savoir si le critère C est adéquat et de la vérité d'une proposition non normative de la forme :

(H4*) Un A qui est B est un C

Dans le cas des disciplines *pratiques* – l'éthique et, en l'occurrence, la logique au sens d'une théorie de la science, par exemple – le critère fondamental est adéquat s'il exprime effectivement le but qu'on cherche à atteindre en appliquant les règles prescrites (Husserl, 1900, 48s/[47]). Une proposition de la forme (H4*) est vraie si c'est le cas que pour tout objet x de la classe des A, et pour toute propriété B, cet objet ne peut être B que s'il est aussi C.

4. Théorie de la science et *Begründung*

À la lumière de ces explications, qu'en est-il donc, précisément, de la conception husserlienne de la théorie de la science ? Quel but pratique détermine son critère fondamental et quelles sont les propositions normatives qu'elle contient ? Quelles sont encore les propositions non normatives qui fondent

16. Bien qu'il ne le précise pas à cet endroit, Husserl serait aussi d'avis que (H4) est une proposition nécessaire *a priori – bien qu'elle ne soit nullement formelle ou analytique*. Ici n'est pas le lieu de discuter la conception husserlienne de la nature de l'analyticité et sa théorie de la « nécessité matérielle ». Nous renvoyons toutefois le lecteur aux §11 et §12 de la troisième des *Recherches* où Husserl explique en quoi les propositions telle (H4) décrivent des « impossibilités ou des possibilités [qui] se fondent donc sur la nature particulière <essentielle> des contenus » (Husserl, 1901, [254]).

17. Cf. Husserl (1900, 49s/[47s]) ; Kusch (1995, 41 et ss) propose une reconstruction similaire.

ces dernières ? Ici la tâche de l'interprète est considérablement plus féconde si cette dernière garde à l'esprit que, en ce qui concerne la définition des notions logiques fondamentales et ses positions sur le rôle de ces dernières au sein de la théorie de la science, Husserl est d'abord et avant tout un disciple de Bolzano.

Lorsque Husserl affirme que la théorie de la science est une discipline normative, ce qu'il veut dire, et qu'il dit effectivement, c'est la chose suivante :

> En établissant que telle ou telle méthode, par exemple M_1, M_2, … est en harmonie avec le but suprême des sciences, […] la théorie de la science énonce des propositions de la forme suivante : tout groupe d'activités mentales des espèces α, β, … qui se déroulent en suivant la forme du complexe M_1 (ou M_2,…) fournit le cas d'une méthode juste ; ou ce qui revient au même : tout procédé méthodologique de la forme M_1 (ou M_2,…) est correct. Si l'on réussissait à établir toutes les propositions de cette espèce ou d'espèces analogues possibles et valides en soi, la discipline normative comprendrait alors sans doute la règle adéquate pour toute méthode possible en général… (Husserl, 1900, 26s/[27])

Husserl fixe ici la forme des propositions évaluatives qui fondent les énoncés normatifs dans une théorie de la science, à savoir :

> (TS1) Les processus inférentiels α, β, … de formes M_1, M_2,… sont justes (c'est-à-dire « bons »).

Par « groupe d'activités mentales » α, β,…, Husserl entend, en effet, des processus inférentiels réalisés par des agents et individués eu égard à certaines caractéristiques formelles. Par exemple :

> (M1) « Tout A est B, X est A, donc X est B ». (Husserl, 1900, 17/[18])

exemplifie certaines caractéristiques formelles sur la base desquelles des procédés inférentiels corrects peuvent être individués.

Étant donné la conception que se fait Husserl de la normativité (voir la section 3), pour pouvoir justifier (TS1), on doit définir le critère fondamental C – c'est-à-dire ce qu'on doit entendre par « juste » eu égard à un processus inférentiel – qui permettra, pour toute proposition évaluative de la forme (TS1), de formuler une proposition non normative vraie de la forme :

> (TS2) Les processus inférentiels α, β, … de types M_1, M_2,… sont C.

En tant que la théorie de la science a pour *but pratique* de fournir les règles de la connaissance proprement scientifique, le critère fondamental C doit, selon Husserl, être défini par rapport au « but suprême » des sciences (*Wissenschaften*). Quel est ce but ? Husserl répond à cette question aux paragraphes §§6-7 des *Prolégomènes*. Étant donné ce qu'il dit à cet endroit, ce qui « fait d'une science une science », le critère auquel doivent se conformer des processus inférentiels donnés, peut être formulé de la manière suivante :

(TS3) Les processus inférentiels α, β, … de forme M_1, M_2,… ont le caractère de *Begründungen*.

L'usage que fait ici Husserl du terme « *Begründung* » est technique et difficilement traduisible[18]. La notion de *Begründung* est éminemment bolzanienne. Lorsque Husserl explique que si, d'une manière générale, on peut dire que le but de la science est la connaissance (*Wissen*) des vérités :

> …cela seul ne suffit pas ; […]. Ce qui est bien plutôt nécessaire pour cela – s'il doit s'agir d'une connaissance au sens le plus étroit et le plus strict – c'est l'évidence que ce que nous avons affirmé est ou que ce que nous avons nié n'est pas ; certitude que nous devons notoirement distinguer de la conviction aveugle, de l'opinion vague (Husserl, 1900, 11/[12s][19]).

il invoque implicitement la distinction bolzanienne (Bolzano, 1837, §525) entre, d'une part, les ensembles de cognitions qui procurent aussi *l'évidence* objective – et pas simplement subjective – de l'existence de l'objet connu, c'est-à-dire ce que Bolzano nomme effectivement une *Begründung*, et, d'autre part, les ensembles de cognitions eu égard auxquels cela n'est pas le cas[20]. Husserl s'explique ainsi :

> […] [i] dans le concept de la science (*Wissenschaft*) et de son but, il y a plus que la simple connaissance (*Wissen*). Quand nous vivons en nous des perceptions intérieures, qu'elles soient isolées ou groupées, et que nous les reconnaissons comme présentes, nous avons une connaissance, mais nous sommes encore loin d'avoir une science. Et, en général, il en est de même de tout groupe d'actes cognitifs n'ayant aucun rapport entre eux. [ii] Certes la science doit nous donner une multiplicité (*Mannigfaltigkeit*) de cognitions, mais pas seulement cette dernière. […] Il faut manifestement quelque chose de plus, à savoir un *enchaînement systématique au sens théorique* de ce mot, et [iii] c'est en cela que réside la *Begründung* (Husserl, 1900, 13/[14s]).

Dans ce passage, Husserl explique (i) que, bien qu'il soit possible de parvenir à des cognitions individuelles et à des ensembles ou « multiplicités » plus ou moins éclectiques de ces dernières par différents moyens, (ii) seules les cognitions qui sont ordonnées dans un tout systématique ou théorie peuvent être dites proprement scientifiques, et (iii) que faire partie d'un tout systématique de cette espèce et avoir le caractère d'une *Begründung* sont, pour un ensemble de cognitions, une seule et même chose. Lorsqu'il

---

18. Traduire par "justification" porterait à confusion : une traduction adéquate devrait préserver l'origine étymologique commune de « *Grund* » - qu'on traduit par « fondement » - et « *Begründung* ». Par ailleurs, on réserve « fondation » pour « *Abfolge* ».

19. On comparera avec Bolzano, 1837 §1.2-3 : dans son exemplaire, Husserl souligne le passage.

20. Au sujet de cette distinction incontournable chez Bolzano, voir Jacques Dubucs et Sandra Lapointe (2003), « Preuves par excellence », dans *Philosophiques*, volume 30/1, 219-234.

parle de science, et c'est aussi ce que le passage (ii) indique, Husserl réfère exclusivement aux *sciences* (ordonnées de manière) *déductives*. Au lieu de « déductif », Husserl (cf. 1900, 254/[234]) utilise les termes « nomologique » et « explicatif ». Seules les sciences déductives sont des ensembles de connaissances au sens de « séries de *Begründungen* dotées d'une connexion et d'un ordre systématique ». Pour Husserl, « théorie de la science » doit donc être pris au sens étroit d'une théorie (formelle) des théories déductives. Nous utiliserons désormais cette expression. Par conséquent, le critère que fixe (TS3) vaut uniquement pour les systèmes axiomatiques de propositions qu'on retrouve dans des disciplines (*a priori*) telles l'arithmétique, la géométrie, la physique théorique, etc. Elle ne vaut pas pour les ensembles de cognitions ou sciences empiriques[21].

Notons que l'idée de *Begründung* est ici intimement liée à l'idée de fondement (*Grund*). Pour Husserl, comme pour Bolzano, dans une science déductive, un processus inférentiel ne peut être dit avoir le caractère d'une *Begründung* que si sa conclusion est aussi fondée objectivement, à savoir, par les prémisses, c'est-à-dire si la cognition qu'il fournit est la conséquence nécessaire de prémisses (vraies). Comme Husserl l'explique, c'est cette propriété sémantique qui définit le critère fondamental d'une théorie des théories déductives :

> Une fois qu'on a saisi avec évidence une loi inférentielle, on a alors l'évidence intuitive que tous les raisonnements pensables qui ont la même forme et dont les prémisses sont vraies doivent aussi être vrais. On obtient de la sorte une norme valable qui nous permet de mesurer la justesse de toute *Begründung* dont le contenu objectif a la forme inférentielle prescrite. Nous savons *a priori* que, lorsque quelqu'un fonde (*gegründet*) d'après cette forme, il fonde correctement […] Qu'une théorie de l'inférence doit donner son fondement ultime à toute logique, cela est donc parfaitement évident. Si on doit comprendre la science, on doit comprendre ce qu'est fonder (*Begründen*), et cela veut dire se rendre clair à soi-même le fait qu'aux *Begründungen* correspondent des raisonnement objectifs, que ces raisonnements sont soumis à des lois qui, lorsqu'on les reconnaît pleinement, renferment en soi la totalité de toutes les formes de *Begründungen* correctes possibles (Husserl, 1896, 21s).

Par un procédé inférentiel « fondé » ou ayant le caractère d'une *Begründung*, Husserl entend ici, grosso modo, ce qu'on désigne aujourd'hui par le nom de « conséquence logique »[22]. D'une manière générale, chez Bolzano

21. La même chose vaut, en l'occurrence, chez Bolzano qui explique que : « […] dans les sciences empiriques telle la chimie, la médecine, l'histoire, etc. il est rarement possible de prouver une vérité en la déduisant de son fondement objectif […] » (cf., Bolzano, 1837, §525). Pour Bolzano, dans ces sciences, la connaissance repose sur l'induction (probabiliste) et l'abduction.

22. Husserl explique que, pour compter comme *Begründung*, un processus inférentiel doit remplir au moins trois conditions : (i) Il doit s'insérer au sein d'une structure déductive plus large dont l'ordre est fixe ; (ii) Il doit avoir une forme déterminée ; (iii) cette forme ne

comme chez Husserl, la tâche centrale et première du logicien est de définir les relations inférentielles de ce type. Bolzano décrit deux relations inférentielles fondamentales : la déductibilité (*Ableitbarkeit*[23]) et la relation de fondement (*Grund*) à conséquence (*Folge*) objectifs, ce qu'il nomme aussi fondation (*Abfolge*)[24]. Ces notions sont clairement distinguées et ne sont pas équivalentes. La première anticipe très clairement les intuitions qui sous-tendent la définition tarskienne de la conséquence[25]. La seconde est une relation de dépendance ontologique *sui generis* qui vise grosso modo à rendre compte de ce en quoi consiste la justification objective en science[26]. Dans les *Prolégomènes*, les remarques qui concernent la *Begründung* demeurent, comme on a pu le constater à la section 4, largement programmatiques, et il faut consulter la troisième et à la quatrième des *Recherches logiques* pour trouver une caractérisation plus précise et une application de la notion. La théorie husserlienne n'a rien de naïf ou de simpliste et une exposition détaillée nous conduirait trop loin. Ce qui importe ici est la chose suivante. Chez les deux auteurs, la définition des relations de *Begründung* pour un système déductif implique au moins la validité inférentielle et, dans les deux cas, l'étape cruciale dans l'élaboration d'une théorie des théories déductives est la définition de la relation de conséquence. Seules les inférences qui s'inscrivent dans une structure déductive ou, plus précisément, axiomatique peuvent être dites avoir le caractère de *Begründungen*. Une fois défini ce en quoi consiste la conséquence, l'idée que, dans toute discipline déductive,

---

doit pas être spécifique à un contexte : les propriétés formelles des *Begründungen* sont les mêmes pour tout domaine ((Husserl, 1900, 15 et ss/[17 et ss])). (i), (ii) et (iii) fournissent une définition contextuelle (partielle) d'une notion très similaire à la conséquence. On notera toutefois que (i) suppose que la *Begründung* est définie uniquement pour des structures axiomatiques. Dans le même contexte, Husserl discute des inférences probables au sens technique de la probabilité mathématique (Cf. Husserl, 1900, 12s/[14s]).

23. Bolzano définit cette notion : cf. Bolzano, 1837, §155.

24. Cf Bolzano, 1837, §§162, 198, 221, entre autres. Il faut noter que l'usage que font respectivement Bolzano et Husserl du terme *Begründung* et leur compréhension de l'idée d'une connaissance fondée (*aus dem Grunde*) diffère, dans le détail, d'une manière qui n'est pas négligeable. Il n'existe pas, à ma connaissance, d'examen comparatif des conceptions husserlienne et bolzanienne de la *Begründung*. En fait, il semble que personne n'ait encore noté l'ascendance bolzanienne sur cet aspect de la théorie husserlienne. Nous ne pouvons approfondir cette question sans aller bien au-delà du thème de cet article. On peut toutefois consulter notre étude « Bolzano's semantic analyses and the Austrian logistic turn », dans *Varieties of Analysis*, Michael Beaney (dir.) (Londres, Routledge, à paraître), pour une exposition comparative des théories bolzanienne et kantienne du *Grund* et de la *Begründung*.

25. Cf. Mark Siebel (2003), « Le concept bolzanien de déductibilité », *Philosophiques*, volume 30/1, 171-190.

26. Pour Bolzano, et ce pour des raisons techniques dont il n'y a pas lieu de discuter ici, la validité inférentielle ne suffit pas. Pour une présentation de la théorie bolzanienne de la relation de fondement à conséquence objective, cf. Armin Tatzel (2003), « La théorie bolzanienne du fondement et de la conséquence » dans *Philosophiques* 30/1, 191-218.

toute vérité est, soit un axiome, soit « fondée » par un axiome revient à dire que, dans une science déductive, hormis les vérités primitives et les définitions, toute proposition vraie est la conséquence d'une inférence valide ou que toute proposition vraie peut être inférée des axiomes du système. À cet égard, ce sont donc les faits objectifs eu égard au caractère axiomatique ou au caractère de *Begründung* des sciences déductives qui fournissent, selon Husserl, leur fondement théorique aux jugements normatifs en logique.

5. La signification objective et la « logique pure »

Ce qui précède nous permet de préciser la question cruciale qui se pose dans le débat qui oppose Husserl au psychologisme, à savoir : à quelle discipline appartient un énoncé de la forme (TS3) ? Le psychologiste a-t-il raison d'affirmer qu'il appartient à la psychologie ? Selon Husserl, ce n'est pas que la position psychologiste soit entièrement dépourvue de vraisemblance. Comme il l'explique, le psychologiste semble avoir un argument en apparence plausible :

> Si nous demandons comment on légitime cette position, on nous offre une argumentation fort plausible qui, dès le départ, paraît couper court à toute dispute ultérieure. De quelque manière qu'on puisse définir l'art de la logique [*die logische Kunstlehre*] – que ce soit comme l'art de la pensée, du jugement, du raisonnement, de la connaissance, de la démonstration, du savoir, des directions que prend l'entendement dans sa recherche de la vérité ou dans son évaluation des arguments, etc. – nous trouvons invariablement des fonctions ou des produits psychiques caractérisés comme objets d'une réglementation pratique […] L'investigation scientifique des règles d'après lesquelles cette matière doit être traitée nous ramènera naturellement à l'investigation scientifique de ces propriétés : la psychologie, et plus précisément la psychologie de la connaissance, fournit donc le fondement théorique nécessaire à la construction d'une logique comme discipline pratique (Husserl, 1900, 55/[52]).

Or, comme le souligne Husserl (1900, 67s/[62]), cet argument n'en est pas moins fallacieux[27]. L'argument psychologiste consiste à dire *grosso modo* la chose suivante :

---

27. Husserl a par ailleurs raison d'affirmer que la psychologie ne peut fournir une définition de la conséquence, voire de quelqu'autre notion logique que ce soit. Husserl explique, par exemple, que, si la conséquence devait être définie en termes de lois psychologiques, c'est-à-dire en termes de généralisations empiriques portant sur des opérations ou des produits psychiques réels, on ne pourrait, pour justifier cette définition, qu'invoquer des observations tirées de l'expérience. Or, sur la seule base de l'expérience, on ne peut parvenir à des lois nécessaires, mais seulement à des énoncés de probabilité : en procédant par induction, on ne peut jamais parvenir à des propositions dont la vérité peut être connue et justifiée *a priori*. Mais, comme Husserl le souligne, les lois de la logique ne sont pas que probables, elles sont vraies nécessairement et *a priori* et, pour cette raison, elles ne peuvent être de simples lois psychologiques. D'une manière générale, les arguments que Husserl propose aux chapitres 3-10 visent à montrer le caractère intenable de l'idée que les lois de la

(AP)
(i) Une théorie des théories déductives contient les lois qui sous-tendent la réalisation de raisonnements valides.

ET

(ii) Les raisonnements, preuves et autres procédés inférentiels sont des prestations cognitives réalisées par des agents épistémiques réels.

DONC

(iii) Les lois de la logique décrivent les prestations cognitives d'agents épistémiques réels.

Husserl accepte les prémisses (i) et (ii) de (AP), mais il rejette sa conclusion (iii). Il est important de noter que les prémisses de (AP) sont parfaitement acceptables, et on aurait du mal à en donner une interprétation qui soit fausse. En tant que produit humain, il est indéniable que, pour le formuler dans les termes de Husserl :

> Une science est tout d'abord une unité […] d'actes de pensée, de dispositions de pensée, avec certains dispositifs extrinsèques qui s'y rapportent (Husserl, 1900, 247/[227s]).

Pour Husserl, et nous y reviendrons dans la conclusion, la théorie de la connaissance requiert, certes, en dernière instance une explication de ce qui relève de prestations cognitives de ce genre. Mais cette préoccupation n'est pas celle du logicien. Ce qui intéresse le logicien, ce ne sont pas les connexions réelles qui subsistent entre les actes cognitifs réalisés par des agents épistémiques. Ce qui intéresse le logicien, selon Husserl, ce sont les connexions « idéales » et objectives entre les vérités ou les états de choses objectifs qui correspondent à ces cognitions. Il insiste :

> Tout ce qui détermine cette unité en tant que […] psychologique reste pour nous sans intérêt ici. Nous importe ici bien plutôt *ce qui fait d'une science une science*, et ça n'est en tout cas pas la connexion psychologique et réelle qui sous-tend les actes de pensée mais une certaine connexion objective et idéale […] (*ibidem*).

Chez Husserl comme chez Bolzano, les relations inférentielles sont définies, non pas pour des processus ou produits mentaux d'agents épistémiques réels ou possibles, mais pour des systèmes de « propositions en soi ». Cette thèse, et la conception que Husserl, à l'instar de Bolzano, se fait du

---

logiques peuvent être justifiées sur la base d'investigations d'ordre psychologique ou même biologique. Ces arguments, comme le précédent, visent à dénoncer les conséquences ou les présupposés d'une position psychologiste comme étant inadmissibles. Pour une présentation de ces arguments, nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage de Martin Kusch (1995, 43-58).

rapport entre ces vérités en soi et les actes mentaux dans lesquels elles sont « saisies » ou « pensées », permet de comprendre ce qui fait qu'Husserl est effectivement en mesure de rejeter la conclusion de (AP) sans pour autant nier ses prémisses. Pour Husserl et Bolzano, les porteurs primitifs des propriétés sémantiques – la vérité et la validité, par exemple – ne sont pas les jugements et les raisonnements conçus comme prestations psychiques individuelles, mais, comme Husserl l'explique entre autres à ses étudiants de logique en 1896, ce qui est pensé en elles objectivement[28] :

> Les règles logiques ne concernent donc pas des phénomènes et des dispositions psychiques […], mais des propositions (*Sätze*) caractérisées comme membres de classes propositionnelles générales. On pourrait penser que les propositions sont elles-mêmes des phénomènes psychiques. Cependant, on se doit de distinguer la représentation (*Vorstellen*) ou la pensée d'une proposition et la proposition elle-même. Lorsque je pense $2 \times 2 = 4$, cette pensée est une phénomène de ma conscience. Mais ce phénomène, cet acte mental se dérobe dès que je me tourne vers un autre objet. Si je pense à nouveau à ceci que 2 fois 2 font 4, il s'agit d'un nouvel acte ; le phénomène psychique n'est pas le même, mais ce que j'ai pensé, cela est le même. Ainsi donc, d'innombrables actes, qu'ils soient mes actes ou ceux d'un autre, reposent objectivement sur la même chose et ce quelque chose d'identique qui n'est pas lui-même un phénomène individuel, c'est ici la proposition $2 \times 2 = 4$ (Husserl 1896, 19s)[29].

Bien que la théorie de Husserl présente une sophistication propre[30], c'est en dernière instance sur la distinction – bolzanienne – entre un *acte* mental et son *contenu* que repose l'antipsychologisme de Husserl. Le psychologiste fait erreur lorsqu'il définit l'objet de la logique comme étant la pensée. L'objet de la logique n'est pas la ou les pensées, mais bien plutôt le contenu idéal, abstrait et surtout communicable des actes mentaux dans lesquels sont pensés des objets[31]. L'argument antipsychologiste de Husserl peut donc être formulé de la manière suivante :

> (AaP)
> (i) Une théorie des théories déductives contient les lois qui sous-tendent la réalisation de raisonnements valides.

---

28. On comparera avec ce que Bolzano écrit à ce sujet, entre autres, dans Bolzano, 1837, §§19-34.

29. On comparera avec ce que Husserl écrit à ce sujet dans la première des *Recherches* (Husserl, 1901, 114 et ss.) et avec Bolzano (1837, §48.2, 217 ; §273, 13). Dans sa copie personnelle, Husserl souligne les deux passages.

30. On trouve la théorie husserlienne du contenu intentionnel dans la première et la cinquième *Recherches*.

31. Là encore, c'est chez Bolzano (1837, §19, par exemple) – à la fois *via* et *contra* Twardowski – que Husserl puise cette distinction. Cf. Husserl 1894a, et Husserl 1894b, en particulier la fin de la note de la page 353 de 1894a, où Husserl critique l'interprétation que donne Twardowski de la notion bolzanienne de représentation en soi.

ET

(ii) Les raisonnements, preuves et autres procédés inférentiels sont des prestations cognitives réalisées par des agents épistémiques réels.

OR

(iii) Les procédés inférentiels sont individués par leur contenu objectif.

DONC

(iv) Les lois de la logique décrivent les propriétés des contenus objectifs ou propositions en soi.

6. Philosophie de l'esprit et théorie de la connaissance : quel rapport ?

Bien qu'il s'agisse d'une critique largement anachronique et que la littérature ne soulève généralement pas le problème, on se doit de noter que le psychologisme de type millien est miné par une difficulté méthodologique inhérente à la psychologie empirique de l'époque. Pour le formuler simplement, les pères de la psychologie moderne ne disposent pas d'une conception nette ou systématique de la relation entre les questions suivantes :

2) Quels types d'actes mentaux sont impliqués dans un raisonnement ?
3) Quels types de processus neurophysiologiques sont impliqués dans un raisonnement ?

Le fait qu'on considère généralement l'introspection comme une méthode « empirique » au même titre que la description des états causaux du cerveau en est sans doute l'indice le plus certain[32]. En général, les méthodes prétendument « empiriques » auxquelles font appel les psychologues de l'époque présupposent que les états mentaux correspondent ou peuvent être réduits à des états cérébraux, et escamotent par conséquent entièrement la question de la relation entre les niveaux phénoménologiques et physiologiques. Les conséquences – virtuellement inéluctables – de cette omission sont particulièrement ostensibles, par exemple, chez William James et la référence à James est d'autant plus pertinente que Husserl affirme que le programme d'une « psychologie scientifique naturelle » que met de l'avant James dans les *Principles of Psychology* (1890) a – paradoxalement – motivé son antipsychologisme.

La psychologie de James est largement inspirée de Mill. James explique que ce projet repose sur l'idée que :

32. Nous reviendrons sur ce point dans la conclusion.

> La psychologie…a pour données (1) *les pensées et les sentiments*, et (2) *un monde physique* dans le temps et l'espace avec lequel ils coexistent et (3) qu'ils connaissent. Bien entendu, ces données sont discutables, mais leur discussion […] se nomme métaphysique et tombent en dehors de la province de ce livre. Ce livre, en assumant que les pensées et les sentiments existent et sont les véhicules de la connaissance, soutient que la psychologie, lorsqu'elle s'est assurée de la corrélation empiriques des différentes espèces de pensées ou sentiments avec des conditions définies du cerveau, ne peut aller plus loin, à savoir, en tant que science naturelle. Si elle va plus loin, elle devient métaphysique (James, 1890/1, vi.).

En d'autres termes, selon James, la psychologie a pour tâche de fournir une explication réductionniste de ce qu'on appelle perceptions, croyances et désirs, en termes d'états physiques et/ou causaux du cerveau. James insiste toutefois sur l'idée que cette tâche doit être accomplie sans aucun recours à la métaphysique (c'est-à-dire à une réflexion philosophique, par exemple, sur la nature de l'esprit et de son rapport au monde physique). Or, précisément, tout programme réductionniste soulève ces questions métaphysiques importantes auxquelles James lui-même, ultimement, n'échappe pas[33].

Husserl a parfaitement conscience des problèmes inhérents à l'épistémologie « néo-humienne » de James[34] et on peut décrire la conception que se fait Husserl de la théorie de la connaissance comme visant précisément à fournir une métaphysique de l'espèce que James se croit forcé d'éliminer s'il doit pouvoir poursuivre un programme naturaliste. Pour Husserl, en fait, la question de savoir :

> 3) Quels types de processus neurophysiologiques sont impliqués dans un raisonnement ?

c'est-à-dire la question que se pose, selon lui, les psychologues qui se veulent empiristes, n'a nullement sa place en théorie de la connaissance ; pas plus que celle, purement médicale, qui concerne, par exemple, le fait de savoir si la consommation de coriandre peut améliorer les capacités mnémoniques (Husserl 1900, 28/[28]). Par contre, cela n'implique nullement, selon Husserl, que la théorie de la connaissance doive ou puisse se passer d'une réponse à la question :

> 2) Quels types d'actes mentaux sont impliqués dans un raisonnement ?

---

33. Cf. James M. Edie (1987), *William James and Phenomenology* (Bloomington, Indiana University Press, 19-48) pour une discussion du rapport entre James et la phénoménologie.

34. Cf. Husserl, 1901, [209] : « *Il se dégage du présent ouvrage combien peu les observations géniales de James dans le domaine de la psychologie descriptive […] obligent à adopter le psychologisme. Car les progrès dont je suis redevable à ce remarquable penseur en matière d'analyse descriptive n'ont fait que favoriser mon abandon du point de vue psychologiste* ».

Tout comme certains philosophes de l'esprit contemporains, Husserl défend l'idée que l'investigation de l'esprit est la discipline philosophique la plus fondamentale[35]. La phénoménologie husserlienne a non seulement pour but d'expliquer ce en quoi consiste la relation entre un acte mental, son contenu (intentionnel) et l'objet qu'il « vise », mais encore, de fournir une description *a priori* des types d'actes mentaux et de la structure des actes mentaux impliqués dans les prestations cognitives, non seulement dans les sciences déductives, mais dans toutes les sphères d'activité humaine, qu'elles soient pratiques ou théoriques. D'une manière encore plus centrale, elle doit répondre à la question métaphysique traditionnelle qui concerne le rapport de l'esprit au monde. À cet égard, le « subjectivisme transcendantal » que Husserl développe dans ses ouvrages ultérieurs (dans les *Idées* (1913) et les *Méditations cartésiennes* (1928), par exemple) suscite en général une perplexité que nous partageons. D'une manière similaire, bien que pour des raisons différentes, l'idée que des réflexions d'ordre sémantique portant, par exemple, sur la nature de la signification, son accessibilité cognitive ou le phénomène de la référence requièrent qu'on ait recours à des considérations qui relèvent de la philosophie de l'esprit a suscité, chez les philosophes analytiques du siècle dernier, plusieurs protestations. N'est-il pas incohérent de soutenir, à la fois, que la logique est indépendante de toute considération psychologique, et que, comme toute autre discipline philosophique, elle trouve son fondement ultime dans une théorie de l'esprit ?

Husserl tente de résoudre l'apparente contradiction qu'il peut y avoir à soutenir qu'une investigation de la connaissance passe par une étude de l'esprit tout en refusant tout recours à la psychologie en soulignant les différences méthodologiques et programmatiques entre l'investigation empirique des mécanismes psychologiques et l'investigation *a priori* des structures de la conscience et de l'intentionnalité. Du point de vue de Husserl, l'intentionnalité, par exemple, peut être dite constituer une loi de l'expérience consciente dans un sens large, mais il ne s'agit nullement d'une loi qui aurait pu être « découverte » par la psychologie empirique. L'intentionnalité est bien plutôt une structure « transcendantale » de l'expérience cognitive ou perceptuelle et appelle pour cette raison des analyses non empiriques. Pour Husserl, il est donc clair que les deux questions :

2) Quels types d'actes mentaux sont impliqués dans un raisonnement ?
3) Quels types de processus neurophysiologiques sont impliqués dans un raisonnement ?

35. Cf. John Searle (2005), *Mind*, Oxford, Oxford University Press, p. 9, par exemple.

ne sont pas équivalentes et surtout, *que la première ne peut être réduite à la seconde*. Une telle réduction impliquerait précisément que la question de la nature et la structure de l'intentionnalité et de la conscience, par exemple, peut être reformulée en termes d'états cérébraux ou neurologiques. Dans son article « La Philosophie comme science rigoureuse » (1911), Husserl explique que cette position constituerait une autre forme de psychologisme également inacceptable, à savoir celle qu'on nomme aujourd'hui le naturalisme épistémologique et dont la figure de proue était, dans la seconde moitié du siècle dernier, Willard v. O. Quine. En général, la question de savoir si on doit recourir à la psychologie pour rendre compte du rôle de la connaissance ou du langage dans les activités humaines est particulièrement actuelle. Depuis le début des années 1980, la philosophie de l'esprit et les sciences cognitives ont pris une importance considérable et incontournable. Or, ces disciplines soutiennent précisément que l'étude du langage et de la connaissance (empirique, logique, voire mathématique) passe par une étude des « mécanismes cognitifs ». Il existe toutefois une différence importante entre le projet qui sous-tend les sciences cognitives et celui qui sous-tend la philosophie de l'esprit traditionnelle. Seules les premières tiennent pour acquis que la théorie de la connaissance consiste dans l'étude des mécanismes psychologiques au sens d'états physiques descriptibles dans les termes de sciences naturelles telle la neurophysiologie ou la neuropsychologie. Seules ces dernières sont, pour cette raison, engagées dans un projet de naturalisation de la connaissance. Or à un tel projet de naturalisation, Husserl s'est opposé de manière catégorique.

✦

Telle que Husserl la conçoit, la théorie de la science ou logique au sens large s'intéresse à la science non pas seulement comme système de propositions vraies (c'est là, comme nous l'avons vu, l'objet de la logique au sens étroit d'une théorie sémantique de la conséquence), mais comme produit des activités cognitives humaines. Eu égard aux sciences déductives en particulier, l'une de ses tâches est de formuler des règles ou de définir des procédés qui, lorsqu'ils les suivent, permettent aux agents de réaliser des raisonnements déductifs valides (ou des raisonnements non déductifs néanmoins acceptables). Quiconque dispose d'une théorie de cette espèce est en mesure de répondre à nombre de questions qui relèvent respectivement de l'heuristique, de l'épistémologie et de la pragmatique, par exemple :

4) Comment puis-je éviter les erreurs de raisonnement ?
5) Quels types de raisonnements peuvent fournir une démonstration scientifiquement acceptable d'une proposition ?
6) Quels types de raisonnements sont les plus susceptibles d'amener un interlocuteur à reconnaître la vérité d'une proposition ?

L'argument antipsychologiste de Husserl consiste à dire, à l'instar de Bolzano (1837, §15.4), qu'une réponse à ces questions présuppose qu'on ait répondu à la question suivante (et aux questions apparentées) :

1) Qu'est-ce qu'un raisonnement valide ?

Cette question ressortit selon lui à la « logique pure », c'est-à-dire la sémantique, et cette discipline, contrairement aux premières, ne concernent pas les pratiques inférentielles effectives des agents, mais les propriétés objectives de systèmes entiers de « propositions » (*Sätze*, Husserl reprenant le terme de Bolzano). Les propositions sont conçues par Husserl comme formant le contenu objectif et idéal d'actes mentaux réels. Bien que ces contenus objectifs et leurs propriétés sémantiques puissent être étudiés par le logicien indépendamment de toute autre considération, l'enquête reconduit toujours inévitablement en dernière instance le philosophe à des actes mentaux intentionnels. Pour cette raison, la tâche du philosophe ne peut s'achever que lorsqu'il a rendu compte du phénomène de l'intentionnalité et, en général, de la conscience. Husserl croit que seule la phénoménologie peut accomplir cette tâche

Le rôle fondamental de la théorie de la connaissance en philosophie, et la conception que se fait Husserl de la tâche du philosophe par contraste avec celle du logicien, se dégagent sans doute le plus clairement du passage notoire des *Prolégomènes* où il fait état de son appréciation globale de la philosophie de Bolzano. Car, malgré son admiration inconditionnelle pour les théories sémantiques mises de l'avant dans les deux premiers volumes de la *Théorie de la science*, Husserl reproche à Bolzano d'avoir précisément ignoré cette tâche. Le passage, pour son intérêt historique, mérite d'être cité au complet :

> Quand Lange se faisait aussi chaudement le champion de l'idée d'une logique purement formelle, il était loin de soupçonner qu'elle était réalisée depuis longtemps […] Je parle bien entendu […] de la *Théorie de la science* de Bernard Bolzano publiée en 1837, un ouvrage qui, en ce qui concerne la théorie logique des éléments [c'est-à-dire la seconde des cinq parties de l'ouvrage], laisse loin derrière lui tout ce que la littérature internationale nous offre comme ébauche d'une logique systématique. Certes Bolzano ne s'est pas explicitement fait l'avocat d'une démarcation autonome de la logique pure, mais, dans les deux premiers tomes de son ouvrage, il l'a présentée *de facto* comme la base d'une doctrine de la science au sens où il la conçoit, et ce avec une pureté et une rigueur scientifiques, dans un foisonnement d'idées si originales, si scientifi-

> quement avérées et dans tous les cas si fécondes qu'il devrait pour cette seule raison être tenu pour l'un des plus grands logiciens de tous les temps. […] Dans son admirable ouvrage, Bolzano s'avère être le mathématicien perspicace qui applique en logique le même esprit de rigueur scientifique qu'il a lui-même, le premier, introduit dans le traitement théorique des concepts fondamentaux et des principes de l'analyse mathématique et qu'il a par là placée sur une nouvelle base : titre de gloire que l'histoire de la mathématique n'a pas manqué d'enregistrer. […] Or c'est sur l'œuvre de Bolzano que la logique doit s'édifier comme science, c'est de lui qu'elle doit apprendre ce qui lui fait défaut : la précision mathématique pour ses distinctions et l'exactitude mathématique dans ses théories. […] Mais si l'œuvre de Bolzano est d'un seul bloc, elle n'en doit pas moins être considérée comme inachevée […] Pour ne mentionner qu'une chose, ce sont surtout les lacunes de sa théorie de la connaissance qui se font sentir. Ce qui manque (ou ce qui est tout à fait insuffisant), ce sont les recherches qui concernent l'explication proprement philosophique des processus cognitifs logiques et donc l'évaluation philosophique de la discipline logique elle-même. Le chercheur qui, comme le mathématicien, construit théorie sur théorie dans un domaine bien délimité, sans devoir s'inquiéter de questions de principes, peut à la rigueur escamoter ces questions, mais pas celui qui doit faire comprendre à qui ne voit pas cette discipline et refuse de lui accorder la légitimité, ou à celui qui confond son but essentiel avec des buts inessentiels, quel est le droit à l'existence d'une telle discipline, l'essence de ses objets et de sa tâche (Husserl, 1900, 243et ss/[224 et ss]).

La « phénoménologie » husserlienne de la connaissance connaîtra plusieurs redéfinitions substantielles plus ou moins fastidieuses au cours de la carrière de Husserl. Mais les problèmes qui occuperont Husserl au cours des quatre décennies[36] qui suivront constituent déjà le thème du second volume des *Recherches logiques* que Husserl publie en 1901. Il est difficile d'exagérer la profondeur des réflexions husserliennes sur des thèmes aussi variés et cruciaux que ceux qu'elles abordent ou encore l'ampleur du défi théorique qu'elles tentent de relever. Il suffira de mentionner que, plus de cent ans après leur parution, les questions que Husserl soulève dans les six *Recherches logiques* sont toutes encore, sous une forme ou une autre, au cœur des différents programmes de recherche en théorie de la connaissance, en philosophie du langage, en philosophie de l'esprit et en logique. On devrait s'indigner de l'anathème fort répandu qui fait de l'auteur des *Recherches logiques* un illisible obscurantiste. Certes les ressources conceptuelles et théoriques de Husserl sont issues d'un contexte où la simplicité ne faisait pas partie des bonnes mœurs philosophiques. On peut par ailleurs être en désaccord avec lui, mais une fois qu'on en finit de s'exaspérer du fait que les *Recherches*

36. Husserl meurt en 1938, ses derniers manuscrits datent de l'année précédente.

logiques sont « d'une longueur consternante, mal écrites et pas toujours manifestement cohérentes »[37], on découvre un penseur subtil et fort pénétrant qu'on aurait eu grand tort de négliger.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Textes de Husserl cités

L'œuvre de Husserl est publiée dans la série *Husserliana* (Dordrecht, Springer ; et avant 2005 chez Kluwer et Martinus Nijhoff). La série comprend, lorsqu'on considère ses différentes subdivisions (*Gesammelte Werke*, *Dokumente*, *Materialien*, *Studienausgaben*), plus de cinquantes volumes. Nous citons les suivants :

HUSSERL, Edmund (1894a), « Intentionale Gegenstände » dans *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910),* [Husserliana XXII] B. Rang (dir.), La Haye, Martinus Nijhoff, 1979, 303-348 [dans *Sur les objets intentionnels*, trad. Jacques English, Paris, Vrin, 1993].

HUSSERL, Edmund (1894b), « Besprechung von K. Tawrdowski, Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen », dans *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910),* [Husserliana XXII] B. Rang (dir.), La Haye, Martinus Nijhoff, 1979, 349-356 [dans *Sur les objets intentionnels*, trad. Jacques English, Paris, Vrin, 1993].

HUSSERL, Edmund (1896), *Logik. Vorlesung 1896.* [Husserliana Materialienbände 1], Dordrecht, Kluwer, 2001 [non traduit].

HUSSERL, Edmund (1900), *Logische Untersuchungen : Prolegomena zur reinen Logik ;* [Husserliana XVIII], La Haye, Martinus Nijhoff, 1975. [*Recherches logiques I. Prolégomène à la logique pure*, trad. Hubert Elie, Paris, Presses Universitaires de France, 1959.]

HUSSERL, Edmund (1901), *Logische Untersuchungen : Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* ; [Husserliana XIX], La Haye, Martinus Nijhoff, 1984. [*Recherches logiques II/1, 2 et 3*, trad. H. Elie, L. Kelkel, R. Schérer, Paris, Presses Universitaires de France, 1961-1962.]

HUSSERL, Edmund (1911), "Philosophie als strenge Wissenschaft" ; in *Logos* I, 1911, p. 289-341. [*La philosophie commes science rigoureuse*, trad. Marc C. de Launay, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.]

HUSSERL, Edmund (1913), « Entwurf einer 'Vorrede' zu den Logischen Untersuchungen », Eugen Fink (dir.), *Tijdschrift voor Filosophie* 1/1939 : 106-33 ; 319-39. [« Esquisse d'une 'Préface' aux *Recherches logiques* » ; dans *Articles sur la logique,* trad. Jacques English, Paris, Presses Universitaires de France, 1975, p. 352-411.

HUSSERL, Edmund (1929), *Formale and transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft.* [Husserliana XVII] Paul Janssen (dir), La Haye, Martinus Nijhoff, 1974. [*Logique formelle et logique transcendantale*, trad. Suzanne Bachelard, Paris, Presses Universitaires de France, 1965.]

37. Cf. David Bell, *Husserl*, Londres, Routledge, 1990, 85 ; Bell est d'ailleurs l'un des premiers philosophes britanniques à avoir fait précisément cela.

Autres travaux cités

Bolzano, B. [1837], *Wissenschafstlehre*, Meiner, Leipzig, (2e éd. 1929) [non traduit].

Dubucs, J. et Lapointe, S. [2003], « Preuves par excellence », *Philosophiques*, vol. 30/1, p. 219-234.

Dummett, M. [1991], « Thought and Perception. The Views of Two Philosophical Innovators », dans *Frege and other philosophers*, Oxford, Clarendon.

Frege, G. [1884], *Grundlagen der Arithmetik*, Stuttgart, Reclam, 1987. [*Les fondements de l'arithmétique*, Paris, Seuil, 1969.]

Frege, G. [1892], « Über Sinn und Bedeutung », dans *Funktion, Begriff, Bedeudung*, G. Patzig (dir.) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994. [« Sens et dénotation », dans Gottlob Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971, p. 102-126.]

Frege, G. [1893], « Der Gedanke » dans *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* I (1918) : 58-77 [« La pensée », dans Gottlob Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971, p. 170-194.]

James, W. [1890], *Principles of Psychology*, New-York, Dover, 1950 [non traduit].

Kusch, M. [1995], *Psychologism*, Londres, Routledge.

Lapointe, S. [2011], *Bolzano's Theoretical Philosophy*, Houdmills, Palgrave.

Mill, J. S. [1843], *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*, Londres, Parker. [*Système de logique déductive et inductive : exposé des principes de la preuve et des méthodes de recherche,* trad. Louis Peisse, Bruxelles, Mardaga, 1988.]

Mill, J. S. [1865], *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of the Principal Philosophical Questions Discussed in His Writings*, Londres, Longmans, Green, Longman, Roberts & Green.

Searle, J. [2005], *Mind*, Oxford, Oxford University Press.

Siebel, M. [2003], « Le concept bolzanien de déductibilité », *Philosophiques*, 30, 1, p. 171-190.

Tatzel, A. [2003], « La théorie bolzanienne du fondement et de la conséquence », *Philosophiques*, 30, 1, p. 191-218.

13 Schlick et l'avènement de l'empirisme logique

Robert Nadeau

Schlick et son Cercle

Lorsque Moritz Schlick (1882-1936) arrive à l'université de Vienne en 1922, soit l'année même où paraît le *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, il jouit déjà d'une forte réputation intellectuelle. Il y vient comme nouveau titulaire de la Chaire d'histoire et de philosophie des sciences inductives initialement créée pour Ernst Mach en 1896 et occupée par lui jusqu'en 1901. Schlick avait fait paraître en 1918 un ouvrage qui contribua très largement à établir sa réputation philosophique et dont le titre est *Allgemeine Erkenntnislehre* (*Théorie générale de la connaissance*, deuxième édition remaniée, 1925)[1]. C'est principalement à certaines des analyses menées par Schlick dans cet ouvrage que nous nous intéresserons dans la présente étude, et nous les examinerons en faisant référence aux publications antérieures ou ultérieures de Schlick sur les mêmes questions. De cette façon, nous serons à même de témoigner que, au-delà des inévitables changements de point de vue qui apparaissent avec le temps dans le développement de la pensée de Schlick, sa pensée fait montre d'une essentielle unité en matière de philosophie de la connaissance.

1. Toutes nos références à l'*Allgemeine Erkenntnislehre* (Schlick, 1918) sont à la traduction en anglais d'Albert Blumberg. Pour les textes de Schlick republiés dans les deux volumes de ses *Philosophical Papers*, nos références sont, sauf dans les cas où il existe une traduction en français signalée dans la bibliographie, au texte de la traduction anglaise de Peter Heath (Schlick, 1979a et 1979b). Toutefois, quelques dérogations à cette règle sont signalées dans la bibliographie. Enfin, et à moins d'indication contraire dans la bibliographie, la traduction française des textes est toujours de nous.

Le nom de Schlick est associé à une doctrine épistémologique particulière, l'empirisme logique[2], ainsi qu'à un mouvement dont il fut l'inspirateur et l'animateur, le « Cercle de Vienne », dont le nom officiel est le *Verein Ernst Mach* (l'Association Ernst Mach) et qui ne vit officiellement le jour qu'en 1928. Mais c'est cependant à partir de 1924 qu'un cercle de discussion philosophique se réunit tous les jeudis soirs autour de Schlick pour discuter de questions relevant de la philosophie des sciences, de la logique et des mathématiques. Ce cercle sélect (qu'on appela le *Schlicks Kreis*, c'est-à-dire le « Cercle de Schlick »), où Schlick faisait figure de *primus inter pares* et qui compta dans sa période la plus active moins de vingt membres réguliers plus quelques sympathisants et des visiteurs occasionnels, fut le véritable creuset de l'empirisme logique. Au cours des douze années qui suivirent, de nombreux philosophes, mathématiciens et scientifiques aujourd'hui célèbres (entre autres Otto Neurath, Rudolf Carnap, Karl Menger, Kurt Gödel, Alfred Tarski, Hans Reichenbach, Karl Popper et Willard Quine) participèrent aux réunions de ce groupe de discussion.

On aurait tort de considérer que l'empirisme logique fut dès l'origine une doctrine articulant un ensemble de thèses philosophiques partagées en commun par un groupe déclaré de penseurs puisque, comme l'écrivent Christian Bonnet et Pierre Wagner, cette doctrine ne fut en fait que « le résultat d'un ensemble de réflexions critiques que des scientifiques et des philosophes de différentes spécialités échangèrent dans les premières décennies du XX^e^ siècle » (Bonnet et Wagner, 2006, p. 24). Pour la philosophie de la connaissance scientifique, l'empirisme logique n'en a pas moins fini par constituer la doctrine la plus marquante du XX^e^ siècle, et c'est au cours de l'élaboration de cette doctrine qu'a émergé ce que l'on appelle de nos jours la « philosophie analytique »[3]. Si l'arrivée de Schlick à l'université de Vienne marque en quelque sorte le commencement de ce mouvement institutionnel, son assassinat par l'un de ses anciens étudiants le 22 juin 1936 permet d'en situer à peu près la fin. L'Association Ernst Mach se voyant officiellement interdite par les autorités nazies après l'*Anschluss* du 13 mars 1938, les derniers membres du Cercle encore à Vienne quittèrent l'Autriche et essaimèrent dans les pays scandinaves, en Grande-Bretagne mais surtout aux Etats-Unis. Si, après la seconde guerre mondiale, au moment où l'empirisme logique allait connaître une sorte de relance notamment dans les pays de langue anglaise, les idées de Schlick n'occupaient déjà plus l'avant-scène, il est néanmoins justifié de soutenir que c'est avant tout Schlick qui, sur plusieurs

2. D'abord baptisée « positivisme logique » (Feigl et Blumberg, 1931), cette conception philosophique de la connaissance fut surtout appelée « empirisme logique » ou encore « empirisme scientifique » à partir de 1936.

questions cruciales de la philosophie de la connaissance, a fourni la première réponse rigoureusement argumentée, permettant ainsi à une discussion philosophique, du reste encore en cours aujourd'hui, de s'enclencher et de gagner rapidement en importance.

Les travaux que Moritz Schlick publia de son vivant couvrent une période d'un peu plus d'un quart de siècle et vont à peu près de 1910 à 1936 (il y eut également d'importantes publications posthumes). Dans les pages qui suivent, nous nous proposons d'exposer les idées qui sont au cœur de la conception que celui-ci défendit en matière de philosophie de la connaissance ou, comme nous le dirons en englobant les questions de théorie de la connaissance et de philosophie des sciences dans un même ensemble, en matière d'épistémologie. Nous examinerons d'abord la façon dont Schlick aborde le problème de la connaissance en insistant sur le fait, lourd de conséquences, que sa théorie générale de la connaissance constitue avant tout une caractérisation de la connaissance *scientifique*. Puis nous ferons voir comment Schlick définit le concept de vérité-correspondance. Nous caractériserons ensuite « l'empirisme conséquent » de Schlick (l'expression est de lui), qui se définit par un double parti pris « physicaliste » et « vérificationniste ». Enfin, nous montrerons ce qui fait la particularité, voire la singularité, de sa conception du fondement de la connaissance en contexte de recherche scientifique.

L'idée de connaissance

Pour Schlick, qui vient à la philosophie en partant de la physique[4], il est acquis qu'une théorie générale de la connaissance ne peut plus s'édifier indépendamment de considérations profondément enracinées dans la science qui lui est contemporaine et en particulier indépendamment de la physique (Schlick, 1929). Mais ce n'est pas d'abord pour pouvoir bâtir une « philosophie scientifique » qu'un tel enracinement paraît désirable : c'est plutôt parce que la physique fournit à la philosophie un exemple paradigmatique de

3. On assiste depuis quelques années à un renouvellement spectaculaire de l'intérêt pour l'histoire de cette période de la philosophie contemporaine. Pour une présentation à la fois doctrinale et contextuelle de l'empirisme logique comme mouvement philosophique, voir l'excellent ouvrage publié sous la direction d'Alan Richardson et Thomas Uebel (Richardson et Uebel, eds., 2007). Voir aussi Giere et Richardson, eds., 1996 ; Hardcastle et Richardson, eds., 2003. Les deux classiques demeurent les ouvrages de V. Kraft (Kraft, 1950) et de J. Joergensen (Joergensen, 1951). En français, deux ouvrages offrent une introduction bien documentée à l'empirisme logique : Jacob, 1980 ; Sebestik et Soulez, dirs. de la public., 1986.

4. Avant de se spécialiser en philosophie, Schlick obtint en 1904 un doctorat en physique à l'université de Berlin avec une thèse consacrée à l'étude de la réflexion de la lumière dans un milieu non homogène, thèse rédigée sous la supervision de Max Planck.

connaissance effective et donc un objet d'analyse obvie, voire un cas de figure emblématique et convaincant. La science de la nature est pour Schlick la connaissance par excellence, si bien qu'un examen épistémologique de la physique théorique et expérimentale est à même de révéler quels sont « les premiers principes de la connaissance » (Schlick, 1929, p. 91). Qui plus est, puisque la théorie de la relativité restreinte remet singulièrement en cause nos concepts classiques de temps et d'espace et que, de manière encore plus radicale, la théorie de la relativité générale nous force à reconsidérer notre façon d'analyser la simultanéité des mouvements relatifs de tous les corps dans l'espace, le discours de la physique rejoint dorénavant celui de la philosophie : « [a]ujourd'hui », insiste Schlick, « maintenant que nous avons commencé de discerner l'interpénétration profonde de la philosophie et des sciences, nous pouvons et nous devons dire de la *théorie de la connaissance* au moins ceci : que la théorie correcte est celle qui en vient à prévaloir au cours du développement de la recherche en physique » (Schlick, 1929, p. 92). C'est ce qui fait dire à Schlick que ce que la physique moderne permet d'apercevoir, c'est que, même pour la théorie de la connaissance, il existe une sorte de « confirmation par l'expérience » ou un « critère de vérité objectif » qui permet de décider en faveur d'une théorie de la connaissance d'orientation empiriste (Schlick, 1929, p. 96).

Dans la vie ordinaire, connaître une chose signifie simplement être en mesure de la nommer correctement (Schlick, 1918, p. 8). Cela est vrai qu'il s'agisse de nommer une classe (par exemple, celles des êtres vivants*)* ou une sous-classe d'objets (celle des chien*s*) ou encore une chose en particulier (Tyras, à savoir le nom du chien de Schlick). Mais il ne faut surtout pas confondre 'érudition' et 'connaissance' (Schlick, 1918, p. 15) : si l'érudition est la faculté d'attribuer leur nom à une multitude de choses – par exemple, la faculté de donner le nom latin de toutes les plantes et de tous les arbres poussant dans un certain jardin –, « savoir quelque chose » ne saurait être ramené à la simple capacité d'assigner le nom correct d'une chose. En fait, connaissance ordinaire et connaissance scientifique ne diffèrent pas en nature : connaître revient toujours pour quelqu'un à « redécouvrir ou reconnaître une première fois *ce qui est semblable* » (Schlick, 1918, p.11). Connaître, c'est pouvoir dire que *x* (en l'occurrence, ce dont on veut connaître la nature, ce qui doit être expliqué) est un *y* (une sorte de chose que l'on connaît déjà). Lorsque décrite objectivement, la relation de connaissance se présente comme une relation triadique : *P* (en l'occurrence, le sujet connaissant) reconnaît *x* comme un *y*. Une telle relation se trouve illustrée par l'exemple suivant : les physiciens 'Huygens', 'Fresnel' et 'Young' (P_1, P_2, P_3) se représentent 'la lumière' (*x*) comme 'une onde électromagnétique au sens de Hertz' (*y*). L'affirmation selon laquelle « connaître une chose, c'est réduire

cette chose à une autre » ne signifie cependant ni qu'il faille réduire de l'inconnu à du plus connu, ni qu'il faille réduire du déjà connu à de l'inconnu. Réduire signifie ici, en termes très généraux, que l'on fasse voir qu'une certaine chose est semblable à une autre, mais sans pour autant présupposer qu'il soit possible d'avoir une expérience sensorielle de cette dernière. C'est de cette façon que, précisément, l'hypothèse des quanta et la théorie de la relativité ont fait progresser la physique (Schlick, 1918, p. 12-13).

Sur cette base, nous sommes en mesure de dire quel doit être le but ultime de toute connaissance. Si les avancées de la connaissance consistent à reconnaître à chaque étape qu'une chose se réduit à une autre, alors non seulement y aura-t-il de plus en plus de choses connues ou expliquées, mais surtout le nombre des principes explicatifs invoqués tendra à diminuer. Par voie de conséquence, le nombre de principes explicatifs qu'on se trouve à faire intervenir à une certaine étape du développement de la connaissance peut servir à mesurer le progrès accompli en cours de route : plus ce nombre est réduit, c'est-à-dire plus on peut expliquer de choses à l'aide d'un nombre restreint de principes, plus il y a eu progrès de la connaissance (Schlick, 1918, p. 13). Le but ultime de la démarche de connaissance est donc de parvenir au plus petit nombre possible de principes explicatifs en ne perdant pas de vue que, ce faisant, nous nous rapprochons de plus en plus de la situation où les principes explicatifs invoqués seront eux-mêmes inexplicables car irréductibles à d'autres. Le but systématiquement visé par la démarche cognitive de la science, c'est de parvenir à identifier le plus petit nombre possible de principes susceptibles d'expliquer les phénomènes du monde et de parvenir également du même coup à déterminer les choses particulières dans leur singularité propre : « [e]n d'autres termes, l'entité individuelle doit être désignée uniquement à l'aide des noms les plus généraux, et néanmoins être désignée dans ce qui fait son unicité – une exigence qui, en première approximation, paraît pratiquement contradictoire » (Schlick, 1918, p. 14).

Examinant de près comment s'opère cette désignation de la réalité susceptible de nous la faire connaître, Schlick avance qu'il existe un continuum allant de la connaissance ordinaire à la connaissance scientifique. La première, cependant, se contente le plus souvent de procéder par le biais d'images, alors que la seconde procède le plus souvent au moyen de concepts. Les concepts ne fonctionnent que dans des jugements et les jugements posent l'existence de faits. Dans les premiers écrits de Schlick, il est question de « jugement » (*Urteil*) là où plus tard il sera plutôt question de « proposition » (*Satz*) et d'« énoncé » (*Aussage*) : c'est la terminologie qui s'imposera peu à peu avec l'empirisme logique. Il est remarquable que l'on observe chez Schlick une dépsychologisation complète des questions relevant de la théorie de la connaissance. Lorsqu'il parle du « jugement », Schlick ne parle pas de

l'acte mental individuel par lequel un être humain en vient à se forger une croyance sur quelque chose, mais du résultat de l'opération mentale lui-même, résultat qui se présente sous la forme d'un réseau de concepts mis en relation dans des propositions susceptibles d'être dites vraies ou fausses. Ces idéalités se présentent à l'analyse comme autant de structures abstraites et formelles, qu'il s'agisse d'une expression linguistique, d'une formule logique ou encore d'une construction mathématique. Chaque concept scientifique est une sorte de nœud dans un réseau, et c'est l'ensemble des relations qu'un certain concept (le plus souvent désigné par un mot de la langue ordinaire) entretient avec d'autres concepts qui en détermine la signification théorique.

Les concepts sont individués par leur forme logique, c'est-à-dire par la place qu'ils occupent dans un système déductif. Les concepts des sciences empiriques, par opposition aux concepts appartenant aux mathématiques pures, ont non seulement une forme, mais ils ont aussi un contenu. Ces concepts, en effet, « désignent » parfois des objets réels de la nature (ainsi que leurs qualités réelles) et, pour autant que nos propositions scientifiques soient vraies, ces objets ont exactement les mêmes propriétés formelles que les concepts qui les désignent. Dans une connaissance véritable, il existe entre l'objet réel et le concept qui le désigne une relation isomorphe, une relation de coordination ou de correspondance que Schlick qualifie d'univoque (« *eindeutige* ») : nous reviendrons dans la prochaine section sur ce qualificatif. L'acte de connaître (*erkennen*) ne concerne que ces propriétés formelles, et le contenu qualitatif des objets donnés à la perception n'est lui-même jamais objet de connaissance (Schlick, 1932a) : ce contenu est tout au plus objet d'expérience vécue (*Erlebnis*) ou encore de prise de conscience par contact direct (*kennen*). Ainsi, le fait que certaines qualités réelles de la nature ne puissent jamais faire l'objet d'une intuition sensible (ce qui est le cas pour les entités théoriques de la physique, par exemple l'intensité d'un champ électro-magnétique) ne signifie pas qu'elles soient inconnaissables puisque tout ce qui est requis pour les connaître est que puisse s'opérer une saisie de leurs propriétés purement formelles (Schlick, 1918, §9, §12 et §26), et celles-ci sont conceptualisables. L'opposition forme/contenu a trait à ce qui est communicable par le moyen du langage par opposition à ce qui ne l'est pas. Schlick soutient que seuls les aspects formels de notre système de connaissance propre sont, de fait, communicables aux autres (Schlick, 1926, p. 103) et que les aspects non-formels sont de nature privée et qu'ils nous sont « connus seulement par expérience immédiate » (Schlick, 1926, p. 99)[5].

5. Sur cette thèse audacieuse de Schlick, il faut lire l'excellente analyse de Jacques Bouveresse (Bouveresse, 2006).

Analysant l'énoncé « Cette feuille est verte », Schlick soutient que, dans le cas du mot « verte », seule la « structure logique » du concept exprimé par ce prédicat est communicable : affirmer qu'un certain objet est d'une certaine couleur, c'est dire que son aspect coloré est conceptuellement déterminé par le réseau des relations déterminant le système des couleurs dans lequel cette couleur particulière occupe une place particulière. Cette phrase peut être comprise par quelqu'un si, entre autres choses, cette personne est à même de savoir quelle place spécifique le vert occupe dans le système entier des couleurs. La qualité sensible singulière correspondant au prédicat exprimé dans l'énoncé « Cette feuille est verte » (l'impression colorée que me fait cette feuille verte particulière lorsque je l'aperçois, l'émotion que sa couleur me procure éventuellement au moment où je la perçois, les souvenirs qu'elle évoque en moi quand je la touche, etc.) est condamnée à demeurer à jamais quelque chose d'incommunicable même si je puis tout tenter pour la décrire précisément. Cet aspect des choses se donne à l'intuition sensible de chacun d'entre nous mais ne constitue pas pour autant une information partageable avec les autres. Ce « contenu » de la conscience immédiate est sans doute indispensable pour que la connaissance ait lieu, mais il ne représente pas lui-même une connaissance puisque intuitionner n'équivaut jamais à connaître (Schlick, 1932a, p. 322). La structure logique, par contre, dans la mesure où elle est pure forme, est représentable par le moyen de divers systèmes de relations (par exemple, des relations entre des nombres), et c'est pourquoi elle est aussi bien connaissable que communicable.

C'est un point central de la théorie de la connaissance de Schlick qu'une simple intuition sensible ne saurait constituer une connaissance : c'est là une position philosophique centrale qu'endosse Schlick dès 1918 et une position qu'il a toujours maintenue par la suite (on la trouve réitérée, par exemple, dans Schlick, 1987, p. 72). La simple présence « dans ma conscience » d'une qualité sensible, par exemple quelque chose de vert comme dans l'exemple précédent, ne me procure absolument pas une connaissance de la couleur verte. L'énoncé « Je fais présentement l'expérience du vert » a ceci de trompeur qu'on peut avoir l'impression que, sous-jacent à l'affirmation, un processus d'appréhension du vert se produit me donnant ainsi l'expérience directe de l'essence du vert. Or, l'énoncé « Je fais l'expérience de… » ne saurait correspondre à une proposition cognitive aux yeux de Schlick puisqu'il ne décrit pas la relation triadique constitutive de tout processus de connaissance, à savoir la relation entre un sujet épistémique, l'objet réel que celui-ci cherche à connaître et l'objet conceptuel auquel l'objet réel se trouve identifié. Quelle que soit la situation, la qualité sensible n'est jamais appréhendée à proprement parler : elle est simplement là ou elle n'est pas là, et il s'agit d'un simple fait (Schlick, 1987, p. 73). Le soi-disant processus permettant à l'objet

d'entrer dans le champ de conscience du sujet est une vue de l'esprit, une illusion engendrée par la spéculation métaphysique. Du reste, demande Schlick, comment du « vert » pourrait-il être intuitionné par nous si nous n'avions pas d'abord acquis la notion de « vert » ? Que l'intuition donne lieu à quelque chose qui se donne immédiatement à nous comme une connaissance est tout simplement absurde puisqu'une opération de catégorisation discursive doit nécessairement précéder la sensation pour qu'ait lieu un épisode de connaissance. C'est, selon Schlick, une erreur cardinale de la philosophie que de faire passer la simple intuition sensible pour l'acte de connaissance le plus fondamental (Schlick, 1987, p. 75). Il n'y a pas de connaissance authentique avant que ne se mette en branle la pensée discursive : la connaissance est intimement liée à l'expression linguistique (et, plus généralement, symbolique) de la pensée, et c'est pourquoi la cognition a quelque chose d'irréductiblement formel dont ne peuvent rendre compte les philosophies qui fondent la pensée dans le pur contenu intuitif (Schlick, 1987, p. 76).

En soutenant que l'idée de « connaissance intuitive » est une contradiction dans les termes (Schlick, 1913, p. 481), Schlick s'éloigne de l'empirisme classique, une doctrine épistémologique dans laquelle le fondement de la connaissance est à rechercher du côté de l'expérience sensible (à ce sujet, v. Gower, 2000). Schlick distingue radicalement quant à lui entre connaissance et expérience sensorielle ou perceptive. Suivant cette ligne de pensée, l'expérience qu'on peut avoir d'une certaine réalité ne doit pas être confondue avec la connaissance qu'on peut avoir de cette même réalité. Connaître, au moins au sens où l'on peut dire qu'en science on parvient à connaître quelque chose, exige d'établir une relation catégorielle. Si, pour reprendre un exemple de Schlick, une proposition comme « Saturne est une planète » exprime une connaissance pour un certain astronome, c'est parce que le corps céleste désigné par le nom propre « Saturne » est catégorisé en tant que « planète », c'est-à-dire comme un corps céleste non lumineux gravitant autour du Soleil, définition convenant à tous les autres corps constituant la classe des planètes de notre système solaire (Saturne est connue parce que reconnue en tant que corps céleste semblable ou apparenté sous un certain rapport à Vénus, Mars, Jupiter, etc.). Connaître revient donc tout simplement à désigner quelque chose en tant que quelque chose d'autre, c'est-à-dire comme exemplifiant un objet préalablement identifié ou, dans le meilleur des cas, défini[6]. En conséquence de cela, Schlick peut soutenir qu'aussi longtemps qu'un certain objet n'est pas comparé à un autre objet par l'intermédiaire d'un concept, il ne se

6. Pour Schlick, comme telle, une définition n'apporte aucune connaissance factuelle (si ce n'est sur le sens d'un terme ou d'une expression), mais les définitions n'en jouent pas moins un rôle indispensable dans toute l'activité cognitive (Schlick, 1918, §6).

trouve catégorisé par aucun système conceptuel, aussi élémentaire soit-il, et, de ce fait même, il n'est pas « connu » au sens précis du terme. Le contact pour ainsi dire « charnel » avec une chose existante, même si cette chose est apte à instiller en nous les sensations les plus prégnantes, ne constitue pas en tant que tel une connaissance.

La position de Schlick a des conséquences immédiates pour la théorie de la connaissance, puisque les objets qui, en particulier dans la théorie physique, jouent le rôle explicatif le plus important ne sont précisément pas des choses avec lesquelles on pourrait penser pouvoir être en contact sensible direct ou immédiat : une théorie de la connaissance qui réclame que le fondement de toute connaissance soit le donné sensible ne peut qu'avoir maille à partir avec les entités les plus centrales ou les plus élémentaires de la théorie physique (comme, par exemple, les ondes gravitationnelles, les photons ou les électrons) qui ne se prêtent pas, justement, à une expérience sensorielle par contact direct. Mais, pour l'épistémologie de Schlick, cela ne pose aucun problème particulier : la connaissance de ces entités se ramène à la saisie de leur identité en tant que structures formelles, et, par exemple pour la théorie physique, toutes ces structures formelles sont celles qui se trouvent abstraitement désignées et « implicitement définies » dans les axiomes de la théorie qui en explique la nature[7]. Si les « signes » qui désignent ces entités sont à proprement parler les « jugements » articulés dans les théories physiques, alors ces signes se confondent avec les équations fondamentales de ces théories : c'est dire alors que Heinrich Hertz a eu raison de déclarer que l'essence de l'électricité est entièrement révélée par les équations de la théorie électromagnétique de Maxwell ou encore que l'on peut considérer que l'essence de la gravitation nous est révélée dans les équations de la théorie de la relativité générale d'Einstein (Schlick, 1918, p. 82-3 ; p. 35-6 ; p. 242).

En soutenant obstinément la thèse que la perception sensorielle ne constitue pas un mode de connaissance, Schlick entend également s'en prendre au positivisme d'Ernst Mach pour qui la réalité est faite d'expériences sensibles, celles des couleurs, des goûts, des sons, des odeurs et de toutes les autres sortes de données de la sensation. Schlick qualifie cette doctrine erronée de « positivisme de l'immanence » (Schlick, 1918, §25 et §26), car elle pose que la science doit se limiter à fournir la description la plus économique possible de ce qui est immédiatement donné à la conscience. Ce donné se réduit aux éléments qualitatifs de la sensation que nous appelons

7. C'est des *Grundlagen der Geometrie* de David Hilbert que Schlick reprend la notion de « définition implicite » (v. Schlick, 1918, §7). Ulrich Majer prétend cependant que Schlick n'a pas bien compris le point de vue de Hilbert sur la méthode axiomatique (Majer, 2001, p. 214-216).

aujourd'hui les « *qualia* ». Toute « substance » n'est plus alors qu'un complexe de tels éléments qui se présentent à nous de manière constante. Les corps physiques, mais aussi le corps propre et l'esprit, ne sont que de tels complexes de sensations rapportés à un centre tenu pour fixe, et, suivant cette doctrine, la physique a strictement pour tâche de décrire les relations de dépendance fonctionnelle entre les diverses propriétés composant les corps ainsi que les propriétés de leurs interactions, la psychologie ayant pour tâche, quant à elle, de décrire les relations d'interdépendance entre les éléments composant le « Je ». Schlick prend ses distances à l'égard de ce positivisme de l'immanence pour épouser en 1918 ce qu'il appelle un « réalisme critique ». Si nous devions suivre Mach et Avenarius sur leur terrain, argumente Schlick, il faudrait concéder que la connaissance scientifique, qui vise la découverte systématique des lois causales régissant les événements et les phénomènes et qui cherche à les formuler mathématiquement, est à toutes fins utiles impossible à obtenir. En effet, s'il fallait baser la connaissance exclusivement sur les données de la sensation et s'en tenir à l'étude des relations entre sensations, nous n'aurions jamais accès aux principes organisateurs des phénomènes, car ces principes généraux transcendent toujours les cas particuliers que nous avons pu observer. Or, ce sont ces lois, ces principes explicatifs généraux, qu'une science authentique doit viser à connaître.

Il est notable que la théorie de la relativité restreinte joue un rôle crucial dans la reformulation du problème de la connaissance par Schlick (Schlick, 1915). Schlick soutient, en effet, que cette théorie physique viole certaines suppositions considérées comme intuitivement fondées par Kant, notamment celle voulant que l'espace soit un référentiel fixe et absolu. C'est cependant en se démarquant de la conception de Helmholtz que Schlick a été amené à jeter le meilleur éclairage sur la conception qu'il défend. Helmholtz développe, en effet, une analyse épistémologico-physiologique suivant laquelle c'est notre propre corporéité, à savoir le fait que nous soyons nous-mêmes des corps se mouvant dans l'espace, se déplaçant d'un endroit à un autre et occupant divers lieux, qui nous amène à pouvoir localiser spatialement d'autres objets, et c'est ce fait primordial qui rend possible que nous conceptualisions l'espace comme une structure géométrique. Mais, pense Schlick, si l'on explique de cette manière non seulement que nous puissions acquérir empiriquement une intuition sensible de l'espace, mais aussi que nous puissions développer un ou plusieurs concepts géométriques de l'espace, la question de savoir quelle géométrie de l'espace, euclidienne ou non-euclidienne, devrait être préférée en physique reste entière. Helmholtz en est d'ailleurs venu à considérer que les axiomes de la géométrie d'Euclide n'étaient nullement nécessaires. Mais, malgré la reconnaissance du caractère contingent du système des axiomes de la géométrie, Helmholtz n'en a pas

moins continué jusqu'à la fin d'adhérer à la conception kantienne faisant de l'espace une forme transcendantale de l'intuition sensible. Selon la célèbre formule de Helmholtz, « l'espace peut être transcendantal sans que les axiomes le soient eux-mêmes » (Helmholtz, 1878, p. 140). Pour Schlick, Helmholtz confond tout simplement l'intuition de l'espace et la connaissance conceptuelle de l'espace : il rejette totalement quant à lui l'idée que l'espace au sens de la géométrie et de la physique soit construit à partir de l'expérience que nous aurions de la libre mobilité des corps rigides. Pour Schlick, la construction du concept objectif de l'espace en théorie physique suit une voie qui va de haut en bas, en partant des axiomes et en procédant déductivement, alors que pour Helmholtz ce même processus de construction va de bas en haut, partant des processus physiologiques élémentaires donnant lieu aux toutes premières élaborations de la pensée pour aboutir finalement au pur concept abstrait, géométrique, de l'espace.

L'exigence de vérité

Considérer que toute connaissance suppose qu'un sujet épistémique reconnaisse qu'un certain objet est doté d'une certaine forme conceptuelle ou d'une certaine structure relationnelle, c'est affirmer du même coup qu'il n'y a de connaissance que de propositions vraies. Définir le concept de vérité devient donc une priorité pour la théorie de la connaissance. Il en est ainsi non pas parce que nous pensons par concepts, mais parce que notre capacité de connaître est liée à la propriété logique qu'ont les jugements que nous exprimons d'être vrais ou faux. Ainsi que Schlick l'affirme dès 1910 dans l'opuscule où il se propose de clarifier quelle est « l'essence de la vérité d'après la logique moderne », seules les propositions qui sont vraies peuvent être légitimement considérées comme ayant une valeur épistémique[8]. Il importe de remarquer que, en matière de logique, le Schlick de 1910 ne connaît ni les travaux de Frege ni les *Principia Mathematica* de Russell et Whitehead (ouvrage lui-même publié entre 1910 et 1913). Le cadre de référence de Schlick dans cette analyse du concept de vérité est celui de la logique pré-frégéenne de la fin du XIX^e^ siècle. Du reste, la *Théorie générale de la connaissance*, aussi bien dans la première que dans la seconde édition, ne fera que reprendre à peu de choses près la conception exposée en 1910.

Comme nous l'avons dit, Schlick considère le jugement comme une entité purement logique. D'un point de vue épistémologique, « formuler un

8. Cet opuscule de 1910, année où Schlick est embauché comme chargé d'enseignement à l'université de Rostock (Allemagne), constitue sa thèse d'habilitation en philosophie (Schlick, 1910).

jugement » constitue un acte sémiotique, la production d'un signe par lequel nous désignons quelque chose (par exemple pour affirmer que ce quelque chose existe tel que présenté). La perspective sémiotique de Schlick est telle que même les sensations qui se produisent en nous, contrairement aux sentiments que nous éprouvons et qui déterminent notre état interne, peuvent être considérées comme les signes subjectifs des propriétés des objets ou de leurs effets sur nous (Schlick, 1910, p. 89). Par « signe », Schlick est d'avis que nous pouvons entendre deux choses différentes : mis à part les signes qui se présentent à nous d'eux-mêmes, voire qui s'imposent à nous et nous fournissent ainsi la seule information dont nous puissions disposer sur le monde extérieur, il y a ces autres signes que nous forgeons nous-mêmes arbitrairement ou par le libre exercice de notre esprit et qui nous servent entre autres choses à désigner des objets. Ce que nous appelons « idée » ressortit au deux sens du concept de signe : dans la perception, les objets se présentent à nous par l'intermédiaire d'idées fonctionnant comme des signes, et dans la pensée nous manipulons les idées comme des signes nous permettant d'affirmer quelque chose concernant les objets. Mais, écrit Schlick, « il est notoire que la désignation des propriétés possédées par les choses au moyen des sensations n'est pas *univoque* » (Schlick, 1910, p. 90) : si je perçois du jaune, par exemple, « jaune » ne réfère pas ici nécessairement à une longueur d'onde précise affectant ma rétine puisque cette sensation pourrait avoir été induite par tout autre chose, l'absorption d'une drogue par exemple. Or, c'est l'ambition cognitive des sciences exactes de mettre au point un système de signes qui fonctionnent, au contraire, de manière univoque. Pour acquérir des connaissances, il ne saurait suffire de désigner les choses et leurs propriétés au moyen d'idées et de sensations, car cette façon de faire ne donnerait accès qu'au contenu de l'expérience. En science, nous ne pouvons nous contenter de connaître ce qui existe, nous voulons savoir en plus comment il se fait que cela existe. C'est la forme du réel qui nous préoccupe et c'est cette forme que nous voulons connaître. Cela nécessite de recourir au jugement : « [t]ous les jugements que nous formulons nous servent précisément à désigner la forme de ce qui est donné dans l'expérience, dans le sens même où les sensations et les idées nous servent à désigner le contenu de l'expérience. La phrase grammaticale fonctionne à son tour pour nous comme un signe de l'expérience » (Schlick, 1910, p. 91). Ainsi, un jugement est un « signe renvoyant à des relations » (Schlick, 1910, p. 93), c'est-à-dire à des formes dans lesquelles le contenu de quelque chose nous est donné à travers l'expérience externe ou interne. Le jugement ne doit cependant pas être confondu avec une « description adéquate » de la forme des choses, car, à titre de « fonction mentale élémentaire », il constitue un simple « signe » renvoyant à la forme de la réalité matérielle. Un tel signe sert à « désigner » et non pas à « copier » la

relation qu'entretiennent les parties du réel les unes avec les autres. Dans cette perspective, la seule propriété logique que nous recherchions pour les jugements cognitifs ainsi caractérisés, c'est la vérité : il est dans la nature même des jugements d'être tout simplement vrais ou non dans la mesure où ils sont considérés comme les « *signes* des états de choses » (« *Zeichen für Tatbestände* »).

La cohérence, c'est-à-dire l'absence de contradiction, ne saurait suffire à qualifier le concept de vérité dans les sciences empiriques, et c'est pourquoi Schlick fait ici appel à la notion de « correspondance » (Schlick 1910, p. 96). Les jugements empiriques doivent être en effet considérés comme des « signes subjectifs » désignant l'ordre, la forme ou la structure des états de choses dont il est question dans ces jugements : ils sont les « signes des relations existant entre les objets » (Schlick 1910, p. 91). Schlick écrit encore : « [t]out comme les idées tiennent lieu de « ce qui existe » et désignent les choses et les propriétés, les jugements tiennent lieu des faits » (Schlick 1910, p. 91, n. 58). C'est dire que, pour reprendre l'exemple de Schlick lui-même, la proposition vraie « La neige est froide » est un signe renvoyant à la structure du fait réel que la neige est froide. Les concepts qui prennent place dans nos jugements, et qui correspondent aux phrases déclaratives que nous exprimons, se trouvent coordonnés aux objets réels qu'ils désignent : ils n'en sont pas les images ou les portraits, ils en sont les signes.

Alors que, traditionnellement, la vérité a été caractérisée comme « l'accord entre la pensée et son objet » ou entre le jugement et ce dont il parle, Schlick cherche explicitement à cerner de manière plus rigoureuse la nature de cet accord en le considérant dans une perspective strictement logique : « [i]l est acquis », écrit-il, « qu'un jugement vrai est un jugement qui s'ajuste aux faits dont il est question, qui concorde ou encore 's'accorde' avec eux, alors que les jugements faux ne se conforment pas aux faits, ne sont pas en accord ou ne concordent pas avec eux » (Schlick, 1918, p. 60). Dans le langage courant, un accord au sens d'une concordance entre deux choses est conçu comme une ressemblance, voire une identité entre deux choses. Mais ce que l'on entend par « accord » dans le cas de la vérité n'a manifestement rien à voir avec ce phénomène de la ressemblance ou de l'identité. Les concepts qui prennent place dans le jugement empirique ne sont assurément pas de même nature que les objets réels qu'ils désignent (Schlick, 1918, p. 61). Qui plus est, les relations qui s'établissent entre les concepts ne sont pas du même ordre ou de même nature que celles qui ont cours entre les objets réels que ces concepts désignent : en particulier, les relations conceptuelles n'ont rien de temporel ni de spatial, alors que les objets réels n'ont entre eux que des relations spatio-temporelles. L'accord opéré dans le jugement entre les concepts et les objets qu'ils désignent n'a donc rien à voir avec la ressemblance

du jugement avec ce dont il parle, et il est incorrect de penser que le rapport entre le jugement et ce qu'il désigne consiste en une mise en miroir de la réalité (Schlick, 1918, p. 61). La question de la concordance possible entre un jugement et les faits auxquels il renvoie se ramène en dernière analyse à une question de « coordination » ou de « correspondance » : dans le cas d'un jugement vrai, il doit s'agir d'une « coordination univoque » entre la structure conceptuelle formulée dans le jugement et la structure des faits dont il est fait état dans ce jugement (Schlick, 1918, p. 61).

« La fonction d'un signe », écrit Schlick, « est d'être représentatif de ce qu'il désigne, de prendre sa place en quelque sorte ou d'en tenir lieu » (Schlick, 1918, p. 59). Maîtriser les symboles à l'aide desquels nous formons nos concepts et nous formulons nos jugements nous permet de maîtriser le monde qui nous entoure, car ces symboles désignent tous les objets, tous les processus, et donc tous les phénomènes et tous les faits du monde. Dans cette perspective, le critère qui permet de tenir pour vraie une proposition (voire une théorie conçue comme un système de propositions) est qu'entre elle et les faits dont elle parle existe une correspondance univoque. C'est le texte de la section 9 de l'essai de 1910 qui dit les choses le plus clairement : « [l]es jugements sont des *signes* mis pour des états de choses. Or, que requérons-nous d'un signe ? Seulement ceci : il doit être *univoque* (« *eindeutig* ») ou encore mieux, biunivoque (« *eineindeutig* »), c'est-à-dire qu'à chaque signe doit correspondre un et un seul signifié et à chaque signifié un et un seul signe. Puisque, par essence, un signe ne saurait avoir d'autre sens que celui-là, il s'ensuit immédiatement ceci : *Un jugement est vrai s'il désigne univoquement un état de choses déterminé* » (Schlick, 1910, p. 94). Ainsi, pour que les coordinations atteignent leur but de faire des symboles dont nous faisons usage les authentiques représentants de ce qui est désigné, elles doivent satisfaire une condition essentielle : elles doivent être terme à terme[9], c'est-à-dire qu'elles doivent nous dire exactement, dans le cas des concepts, quel objet se trouve attaché à un signe particulier et, dans le cas des jugements, quel état de fait se trouve désigné. Et pour éviter toute ambiguïté, un même signe ne doit jamais signifier différents objets et un même objet ne doit pas être désigné par plusieurs signes différents.

Lorsqu'il contraste sa caractérisation de la vérité avec d'autres, par exemple celles qui avaient cours à son époque, Schlick met en relief l'idée particulière de correspondance qu'elle fait intervenir : ce qu'il faut entendre ici par « correspondance », écrit Schlick, c'est une seule et unique chose, à

9. L'adjectif allemand « *eindeutig* », que Schlick utilise abondamment avec des termes comme « *Bezeichnung* » (désignation) ou « *Zuordnung* » (coordination ou correspondance), est souvent rendu en anglais par « *unique* » (par exemple, Schlick, 1918, p. 60) et parfois plus précisément par « *univocal* » ou « *one-one* ».

savoir « la coordination biunivoque des jugements avec les faits, avec les formes dans lesquelles l'expérience a lieu » (Schlick, 1910, p. 99). Schlick est d'avis qu'en caractérisant le concept de vérité dans ces termes, il ne fait que clarifier l'idée qu'à peu près tout le monde avait plus ou moins confusément en tête jusque-là : plutôt que de parler d'une « correspondance de la pensée avec ses objets », il est plus intelligible selon lui de parler d'une correspondance biunivoque entre un jugement et l'état de fait qu'il désigne. Nous faisons face, soutient Schlick, à deux systèmes distincts qu'il faut relier l'un à l'autre, à savoir, d'un côté, un système de faits, et de l'autre, un système de jugements : « [t]out membre du second système qui se trouve coordonné terme à terme avec un membre du premier système est dit *vrai* » (Schlick, 1910, p. 96). Le système des jugements a été structuré progressivement, d'abord par l'adoption de jugements de perception interne ou externe, puis par la combinaison des jugements entre eux. Nous avons fait en sorte que les jugements correspondent aux faits, pour que les deux systèmes soient isomorphes. La seule façon de voir si ces deux systèmes sont effectivement en correspondance parfaite, c'est de vérifier en chaque point du système des jugements si la correspondance terme à terme avec les faits signifiés est avérée. Lorsque cette correspondance n'est pas ou n'est plus acquise, une modification du système des jugements est alors requise. « Tout le travail de la science en entier est de constamment opérer de telles modifications pour faire en sorte que tous les nouveaux points éventuellement introduits dans chacun des deux systèmes soient en conformité les uns avec les autres » (Schlick, 1910, p. 96). Le caractère univoque de la coordination entre jugements et faits doit donc toujours être préservé pour que la vérité du système propositionnel des sciences considéré dans sa totalité soit conservée au fur et à mesure que progressent nos connaissances : « [i]l devient immédiatement clair que la distinction entre les affirmations vraies et les affirmations fausses n'a pour fonction que de préserver le caractère univoque de toute expression du langage ou de la pensée – une condition nécessairement présupposée pour comprendre quoi que ce soit et sans laquelle toute désignation ou expression n'aurait même aucun sens » (Schlick, 1910, p. 97).

Seuls les jugements vrais peuvent ainsi prétendre être les signes des états de choses ou des faits réels (Schlick, 1910, p. 60). La différence entre vérité et fausseté passe par ce qui distingue et oppose deux sortes de signes, à savoir ceux qui correspondent effectivement au réel et ceux qui n'y correspondent pas et sont, par conséquent, des signes de rien du tout ou des signes trompeurs. L'examen d'un exemple analysé par Schlick servira à illustrer son propos. Soit la proposition suivante : « Un rayon de lumière consiste en un faisceau de particules se déplaçant rapidement » (Schlick, 1918, p. 62). Cet énoncé correspond à la théorie newtonienne de l'émission. Or, les progrès

de la physique ont permis d'établir que la lumière est un phénomène doté d'une structure duelle d'onde-corpuscule. L'assertion newtonienne est donc fausse puisqu'elle ne correspond pas à la réalité physique de la lumière telle que la physique expérimentale permet de l'observer. Plus précisément, deux classes de faits distinctes sont coordonnées à ce même jugement, à savoir des faits qui établissent la nature corpusculaire de la lumière (par ex., les rayons cathodiques) et des faits qui en établissent la nature ondulatoire (par ex., la propagation de la lumière). C'est donc dire que la théorie newtonienne se trouve à correspondre à deux états de chose différents, ce qui en démontre l'ambiguïté, c'est-à-dire l'inadéquation empirique ou encore la fausseté. Pour avoir une théorie de la lumière qui soit vraie, il faudrait disposer, argumente Schlick en 1918, d'un système de signes (d'une théorie) qui désigne univoquement l'ensemble des faits observés concernant le phénomène de la lumière de telle manière que les faits se trouvent coordonnés dans leur totalité avec le système propositionnel constituant la théorie.

Quel que soit le domaine, une « vérité absolue » est parfaitement concevable dans la perspective de Schlick. Il est en effet tout à fait possible de concevoir qu'entre un monde de faits et un système de jugements s'établisse une coordination univoque de telle manière qu'à un élément du premier ensemble corresponde un et un seul élément du second et réciproquement. Schlick écrit à ce propos : « Il n'y a qu'une *unique* vérité, immuable et éternelle pour nous, parce que chaque fait ne peut qu'être *unique*, immuable peu importe comment l'être humain l'appréhende, puisqu'il est *antérieur* à toute appréhension » (Schlick, 1910, p. 98). On ne saurait dire cependant que la vérité est indépendante de nous « puisqu'elle consiste en une relation entre la réalité et des signes subjectifs qui n'ont de pertinence que pour nous » (Schlick, 1910, p. 98). Des êtres organisés différemment de nous feraient usage de signes complètement différents des nôtres pour désigner les formes et les contenus de la réalité « tout comme des personnes différentes, du fait des différences de langue, emploient des signes verbaux très différents des nôtres pour exprimer les mêmes jugements » (Schlick, 1910, p. 98).

Qui plus est, rien ne s'oppose à ce qu'un même ensemble d'états de choses observables puisse être mis en rapport de coordination avec une pluralité de théories. Réfléchissant au fait que la théorie de Lorentz-Fitzgerald (appelée « l'hypothèse de contraction ») et la théorie de la relativité restreinte expliquent les mêmes processus naturels à l'aide de lois qui « ont la même forme mathématique » et dont « seule l'*interprétation* est différente » (Schlick, 1915, p. 161), Schlick avance qu'il est parfaitement possible que plus d'une théorie corresponde univoquement aux phénomènes dont elle vise à rendre compte. Schlick explique cette situation de la manière suivante : « la totalité de nos propositions scientifiques ne constitue en fait qu'un système de signes

coordonnés aux faits de la réalité…Le système est qualifié de 'vrai' […] si la coordination est complètement *univoque*. Certaines composantes de ce système sont laissées à notre choix ; nous pouvons les sélectionner d'une manière ou d'une autre sans entamer pour autant le caractère univoque (ou non-équivoque) de la coordination. Il n'y a par conséquent pas de contradiction, et c'est même dans la nature des choses qu'il en soit ainsi, que, sous certaines conditions, plusieurs théories puissent être d'emblée vraies dans la mesure où elles fournissent une désignation des faits différente mais parfaitement univoque dans chaque cas » (Schlick, 1915, p. 167-168). Schlick est on ne peut plus clair et explicite à ce propos : « le *même* ensemble de faits peut être identiquement désigné par *plusieurs* systèmes de jugements ; et, par voie de conséquence, il peut y avoir plusieurs théories différentes pour lesquelles le critère de vérité est aussi bien satisfait, et qui font un traitement également correct des faits observés, et qui, enfin, donnent lieu aux mêmes prédictions. Ces théories ne sont que différents systèmes de symboles qui se trouvent rattachés à la même réalité objective, différents modes d'expression qui reproduisent le même ensemble de faits » (Schlick, 1917, p. 266). L'expérience seule ne saurait donc déterminer une unique théorie correcte, si bien que le physicien est pour ainsi dire contraint de faire le choix d'un système de conventions, par exemple le choix d'une métrique en cosmologie. L'élément conventionnel entrant immanquablement dans les théories fournit à Schlick la solution au problème du choix entre théories rivales mais empiriquement et mathématiquement équivalentes : le théoricien a le choix entre ces théories et il sélectionne celle qu'il considère la plus « simple ». Le théoricien ne se retrouve pas pour autant face à un libre choix : il se sent en quelque sorte l'obligation d'opter pour la convention la plus simple et la plus opportune « de telle manière que chacun choisit en quelque sorte de lui-même cette convention et que, par conséquent, un accord avec les autres chercheurs du domaine, c'est-à-dire une convention dans le vrai sens du terme, n'est jamais vraiment nécessaire » (Schlick, 1915, p. 169). Einstein était lui-même d'avis que le développement historique de la physique montrait de manière évidente que, de toutes les constructions théoriques qu'il fût possible de concevoir à chacune des étapes, une et une seule s'avérait toujours largement supérieure à toutes les autres : même s'il n'y a aucun chemin menant logiquement des perceptions aux principes fondamentaux de la théorie, pour Einstein comme pour Schlick, le monde des perceptions, dans la mesure où ces perceptions sont partagées par tous les chercheurs d'une communauté disciplinaire donnée, détermine en fait le choix d'un système théorique que tous finissent par adopter.

L'empirisme conséquent

Puisque la connaissance de la réalité ne s'acquiert que par la formulation de jugements vrais au sens correspondantiste du terme, il importe de savoir comment cette correspondance entre les jugements et les états de choses peut être découverte ou établie. C'est ainsi que, dans les années 1930, Schlick en vient à épouser un positivisme dans lequel « on a fait le ménage » et dont le principe est : « toute proposition a un sens précis qui se trouve entièrement déterminé par sa vérification dans le donné » (Schlick, 1932c, p. 283). Un nom différent s'impose alors pour désigner ce nouveau point de vue philosophique : on a pu suggérer, relève Schlick, d'adjoindre l'adjectif 'logique' au mot positivisme, on a également suggéré 'positivisme logistique', mais c'est « positivisme conséquent » (*consistent positivism*) qui lui semble l'expression la plus appropriée (Schlick, 1932c, p. 283). Ce positivisme conséquent ne soutient pas, bien sûr, que seul le donné est réel : une telle affirmation serait de toute manière dépourvue de sens. Tout ce que le scientifique tient pour réel dans le cadre de sa pratique doit être considéré réel suivant le nouveau 'positivisme' de Schlick, pour qui « l'objet d'étude de la physique, ce ne sont pas les sensations mais les lois » (Schlick, 1932c, p. 283). La formule de certains positivistes selon laquelle les corps ne sont que 'des complexes de sensations' est à rejeter totalement : « [l]a conception correcte est que les propositions à propos des corps peuvent être transformées en propositions équivalentes exprimant la régularité d'occurrence des sensations » (Schlick, 1932c, p. 283). Dans cette perspective, positivisme conséquent et réalisme ne s'opposent pas : endosser le positivisme conséquent, c'est en effet être un « réaliste empirique » (Schlick, 1932c, p. 283). Il n'y a de véritable opposition qu'entre « l'empirisme conséquent » et la métaphysique, qu'elle soit réaliste ou idéaliste, et le seul bienfait que l'on soit en droit d'attendre de la philosophie, c'est de nous fournir une analyse critique des énoncés qui sont dépourvus de signification, comme ceux de la métaphysique, et une clarification des concepts et des théories qui prétendent faire avancer la connaissance, comme ceux que l'on retrouve en science.

En l'occurrence, une question ne saurait être claire que si l'on établit quelles conditions doivent prévaloir pour pouvoir y répondre par l'affirmative ou par la négative : or, c'est seulement en vertu d'un état de choses que nous pouvons décrire qu'un énoncé peut être dit vrai ou faux (Schlick, 1932c, p. 263). Si je suis dans l'incapacité de dire quelles données vérifieraient une certaine proposition, je ne sais pas quel sens a cette proposition. Les circonstances sous lesquelles la proposition serait vraie doivent pouvoir être trouvées dans ce qui est donné dans l'expérience. Un énoncé n'est testable que si une différence peut être vue dans ce qui est donné : 'testable' veut dire

« démontrable dans le donné » (Schlick, 1932c, p. 265). Il suffit que cela soit possiblement démontrable, même si nous n'avons pas la possibilité technique de procéder aux observations qui seraient nécessaires pour vérifier l'énoncé. Il suffit que cela soit « pensable », donc « logiquement possible ». Prétendre, par exemple, qu'il existe dans l'électron un noyau toujours présent mais sans effets constatables est une affirmation complètement dépourvue de sens : s'il n'y a pas en principe de possibilité de détecter des différences dans ce qui est donné, alors il est logiquement impossible que l'affirmation en question ait du sens. Les scientifiques se conforment à cette façon de faire : une hypothèse qui ne fait aucune différence dans l'observation est tout simplement écartée comme nulle et non avenue (Schlick, 1932c, p. 266).

Il est vrai cependant que les affirmations basées sur le donné dépassent ce donné ou l'expérience ponctuelle qui en est faite, car de telles affirmations doivent rester indéfiniment vérifiables ou réfutables par le donné de l'expérience. En conséquence, toutes les propositions scientifiques, même les plus assurées, doivent toujours être considérées comme de simples hypothèses susceptibles d'être mieux définies et améliorées : « [l]e sens d'un énoncé physique », écrit Schlick, « n'est jamais défini par une unique vérification isolée ; on doit plutôt le concevoir de la manière suivante : si les circonstances x sont données, les données y se produisent, où un nombre indéfini de circonstances peuvent être substituées à x et où la proposition demeure néanmoins correcte à chaque fois » (Schlick, 1932c, p. 268). Ce que recherche tout scientifique, ce sont « les règles qui gouvernent l'interconnexion des expériences et par lesquelles celles-ci peuvent être prédites » (Schlick, 1932c, p. 269). Cela dit, « [u]ne signification ne peut être communiquée que si elle est vérifiable » (Schlick, 1932c, p. 271).

Si le principe de vérifiabilité envisagé comme critère de signification cognitive ne reçoit de formulation que tardivement dans l'œuvre de Schlick (Schlick, 1932c ; Schlick, 1936), par contre la préoccupation pour la vérification effective des propositions scientifiques est présente dès le début[10]. Si la vérifiabilité joue chez Schlick le rôle d'un critère de signification cognitive, la vérification joue celui d'un critère de vérité. Mais la vérité d'un énoncé scientifique et la possibilité de sa vérification ont partie liée avec sa signification. Dans la perspective que Schlick fait sienne, il est certes toujours légitime de se demander quel est le sens d'une phrase si l'on cherche à savoir par là « de quelle proposition » cette phrase tient lieu. Quand, dans un contexte de vie quotidienne ou, mieux encore, dans un contexte de recherche scientifique, nous demandons à propos d'une phrase ce qu'elle signifie,

10. Schlick parle de vérification dans quatre textes en particulier : Schlick, 1910 ; Schlick, 1918 ; Schlick, 1934b ; et Schlick, 1935b, sections A et D.

« nous voulons une description des conditions sous lesquelles la phrase formera une proposition *vraie* et celles qui la rendront *fausse* » (Schlick, 1936, p. 457). Dans le langage de Wittgenstein, envers qui Schlick se reconnaît une immense dette concernant le traitement de la question de la signification cognitive des énoncés, on dira que nous voulons connaître les règles de la « grammaire » de cette phrase : « statuer sur le sens d'une phrase revient à statuer sur les règles selon lesquelles la phrase doit être utilisée, et cela équivaut à statuer sur la façon selon laquelle elle peut être vérifiée (ou falsifiée) » (Schlick, 1936, p. 458). On ne saurait donc se satisfaire d'explorer le sens des mots pour comprendre une phrase, car cette opération ne vaut que dans le cas des phrases où le sens de tous les mots nous est connu au départ. La seule explication qui ne présuppose aucune connaissance de cet ordre est la définition ostensive, opération consistant à pointer du doigt l'objet désigné : l'ostension fait appel à « l'expérience » ou, écrit Schlick, « à la possibilité de la vérification » (Schlick, 1936, p. 458 ; 1932c, p. 266). Suivant Schlick, le cas historique le plus célèbre où le critère de signification ici avancé ait joué un rôle en science est celui d'Einstein posant la question 'Que voulons-nous dire quand nous parlons de deux événements intervenant à des endroits différents qu'ils ont lieu simultanément ?' et y répondant en décrivant la méthode expérimentale par laquelle la simultanéité de deux tels événements est assurée (Schlick, 1936, p. 459). Une fois que la méthode de vérification a été fixée, il n'y a absolument « rien d'autre » à décider pour fixer le sens de ce qui est avancé. Schlick écrit que tout ce qu'il essaie de faire en tant qu'empiriste conséquent, c'est « de rester systématiquement fidèle à la position d'Einstein et de n'admettre aucune exception » (Schlick, 1936, p. 459). Schlick fait donc de ce qu'il appelle « la vérifiabilité » la condition nécessaire et suffisante de la signification des énoncés. Pour Schlick, adopter le principe de vérifiabilité revient à dire qu'il ne saurait exister des questions qui auraient un sens et que nous ne pourrions pas comprendre : une question n'a de sens « que si nous pouvons décider pour toute proposition que, si elle est vraie, elle constitue une réponse à notre question » (Schlick, 1936, p. 466-7). Des circonstances d'ordre pratique pourraient, certes, nous empêcher de trancher une question donnée : si nous ne pouvions décider quelle est la valeur de vérité d'une proposition qui serait avancée en guise de réponse à cette question, elle n'en aurait pas moins du sens pour nous pour autant qu'il ne serait pas logiquement impossible en principe de chercher à le faire. Et, Schlick d'insister, « c'est là l'un des résultats les plus caractéristiques de notre empirisme. Il signifie que notre connaissance n'a en principe pas de limites. Les seules frontières qui puissent être fixées sont de nature empirique et, donc, elles n'ont rien d'ultime ; elles peuvent toujours être de plus en plus repoussées ; il n'y a pas de mystère insondable dans le monde » (Schlick, 1936, p. 467).

Si, donc, comprendre une proposition empirique, c'est pouvoir indiquer exactement les circonstances particulières qui la rendraient vraie et celles qui la rendraient fausse, comprendre une question, particulièrement en science, c'est être en mesure d'imaginer les expériences que nous devrions faire pour pouvoir y répondre (Schlick, 1932b, p. 231). De manière générale, « le sens d'une proposition ne nous est jamais révélé que par la façon dont elle est vérifiée » (Schlick, 1931a, p. 185). Mais il existe une différence importante entre la méthode à suivre dans la découverte des vérités logiques et mathématiques et celle que l'on doit suivre pour découvrir les vérités tirées de l'expérience. La méthode de vérification en mathématiques n'est pas la même qu'en physique puisque les nombres n'existent pas dans le monde comme y existent les objets naturels ou artificiels : à strictement parler, les propositions mathématiques ne parlent donc pas des « faits ». Les propositions logiques et mathématiques expriment plutôt des règles concernant la combinaison possible de signes ou de symboles (Schlick, 1932b, p. 233). Elles n'affirment absolument rien concernant le monde et ne forment donc pas un réseau de vérités comparable au réseau que forment les vérités dans les sciences empiriques. Dans ces dernières, soutient Schlick, « la connaissance de la réalité coïncide avec la possibilité de prédiction » (1931a, p. 186), ce qui explique que, dans ces domaines « la preuve est toujours conduite de la manière suivante : des jugements dont nous disposons nous dérivons d'autres jugements qui désignent de futurs événements (et qui constituent ainsi des prédictions) ; et si, au lieu des faits anticipés, nous sommes placés devant des faits qui doivent être désignés par d'autres jugements que ceux que nous avons dérivés, il y a alors contradiction et ambiguïté et nous qualifions en conséquence les jugements dont nous sommes partis de faux » (Schlick, 1917, p. 62). Qui plus est, la confirmation par l'expérience, la réalisation d'une prédiction, « est quelque chose d'*ultime*, que l'on ne peut pas analyser plus avant » (Schlick, 1931a, p. 190).

Dans la section 21 de l'*Allgemeine Erkenntnislehre* qu'il consacre au processus de la vérification (Schlick, 1918, p. 162 et s.), Schlick se pose la question de savoir sur la base de quelles « données de la conscience » la vérité pourrait être reconnue et plus précisément comment la vérité des jugements pourrait se rendre perceptible à nous, compte tenu que la vérité se définit par l'univocité de la corrélation entre jugements et états de fait. Les procédures effectives de vérification sont les diverses méthodes que les sciences ont développées pour établir si une telle corrélation existe : « [t]oute assertion concernant la réalité peut être connectée par l'intermédiaire d'une chaîne de jugements à des faits immédiatement donnés de telle manière qu'elle se trouve testée par ces données » (Schlick, 1918, p. 163). Supposons qu'il s'agisse de vérifier une assertion quelconque *J* concernant la réalité empirique.

Supposons encore que nous soyons en mesure de dériver un nouveau jugement J_1 de la conjonction *J & J'* servant de prémisses. En l'occurrence, *J'* pourrait être soit 1) une assertion supplémentaire concernant la réalité, soit 2) une définition, soit encore 3) une proposition purement conceptuelle dont la validité formelle aurait déjà été établie. Supposons maintenant que de J_1 nous puissions déduire à l'aide d'un nouveau jugement supplémentaire *J''* le jugement J_2 et que de J_2 nous puissions déduire à l'aide de *J'''* le jugement J_3 et ainsi de suite jusqu'à ce que nous puissions dériver le jugement J_n affirmant quelque chose comme ceci : 'au moment *t*, à l'endroit *e* et dans les circonstances *c*, la situation *s* pourra être observée'. Supposons maintenant que nous puissions nous retrouver à l'endroit *e*, au temps *t*, dans les circonstances *c*, et que nous décrivions la situation observée *s* à l'aide du jugement de perception *P*. Pour autant que *P* soit identique à J_n, et que tous les jugements auxiliaires ou intermédiaires soient eux-mêmes vrais, nous pourrons alors tenir J_n pour un jugement effectivement vérifié, et il en sera de même du jugement *J* que nous cherchions au départ à vérifier (Schlick, 1918, p. 163). L'idée ici est que, si nous sommes placés devant une corrélation univoque entre, d'une part, la conséquence logique dérivée d'une certaine proposition posée comme hypothèse combinée à un ensemble d'assertions auxiliaires considérées comme vraies et, d'autre part, un jugement de fait, ce jugement de fait vérifie ou confirme le jugement hypothétique de départ et nous fonde de croire en sa vérité, du moins en sa probabilité, et cela jusqu'à la découverte d'un contre-exemple probant. Il est important d'apercevoir qu'une vérification consiste toujours, suivant Schlick, en la découverte d'une identité entre deux jugements (en l'occurrence ici entre J_n et *P*, voire plus fondamentalement entre *J* et *P*). Certes, rien ne saurait nous assurer que l'identité posée entre deux jugements résistera à toutes les épreuves futures visant à en vérifier le fondement. Même s'il existe une quantité impressionnante de confirmations expérimentales appuyant l'idée qu'un certain jugement scientifique *J* est empiriquement fondé, il n'existe aucune base logique permettant de soutenir qu'il en sera nécessairement de même dans l'avenir (Schlick, 1918, p. 168). En définitive, il se pourrait tout à fait qu'un jugement expérimentalement confirmé révèle à terme sa fausseté.

Il n'en reste pas moins que la seule méthode adéquate en philosophie pour caractériser ce que nous appelons la « matière » ou la « réalité physique » est d'examiner « par quels moyens sont *vérifiées* les propositions où il est question d'objets physiques » (Schlick, 1935a, p. 10). Un tel examen révèle que donner le sens de ces propositions revient à indiquer les opérations ou les actions par lesquelles les propriétés physiques des objets sont mesurées. Ainsi, « la manière physique » procède en réalisant des « déterminations quantitatives ». Ces déterminations consistent en des dénombrements divers

par lesquels sont constatés des « coïncidences », c'est-à-dire « la simultanéité spatiale de deux particularités, tenues jusque-là pour indépendantes, du champ visuel ou tactile (jalons, index, etc.) ». Seule une telle méthode est objective en ce qu'elle permet de déterminer dans le monde un ordre qui s'avère parfaitement « intersensoriel » et « intersubjectif » : c'est-à-dire que, dans une situation d'observation donnée et pour autant que certaines conditions expérimentales déterminées, au demeurant faciles à spécifier, sont réalisées, « des coïncidences en nombre égal et semblablement ordonnées » surviennent dans les champs visuel ou tactile de tous les individus présents (Schlick, 1935a, p. 12). Les notions physiques s'obtiennent en sélectionnant une classe particulière de telles coïncidences constatables, choisies pour leur intérêt particulier par le scientifique, et en les décrivant à l'aide de nombres : ainsi s'expliquent que, par nature, les propriétés physiques, voire les entités auxquelles en appelle la théorie physique, consistent en des grandeurs mesurables.

Schlick se fait ainsi ouvertement le défenseur de la thèse qui a reçu le nom de « physicalisme » dans le Cercle de Vienne. Dans l'interprétation que Schlick en donne, cette thèse affirme que seule la langue de la physique est adéquate pour exprimer précisément les connaissances objectives et que l'usage d'une telle langue est indispensable pour établir une communication objective entre les scientifiques. Le point de vue de Schlick peut être illustré par l'exemple de la perception de la couleur (Schlick, 1935a, p. 15-17). La physique définit le phénomène de la couleur par la fréquence des ondes constituant la lumière, c'est-à-dire par le nombre de vibrations par seconde. Pour une lumière monochromatique donnée, nous obtenons toujours un nombre de vibrations exactement identique d'une mesure à l'autre : en ce sens, la couleur est un phénomène objectif qui ne saurait varier d'un observateur à l'autre. Cela étant dit, la physique n'enseigne évidemment pas que, placés devant une même couleur ainsi définie, deux individus auront exactement la même expérience mentale de la couleur et qu'ils verront la même couleur (c'est-à-dire une certaine teinte et une certaine nuance particulière de cette couleur). Mais, soutient Schlick, leur perception personnelle de cette couleur serait-elle identique ou différente que nous n'aurions aucun moyen de le savoir. Chose certaine, ce n'est pas parce que l'un et l'autre auraient affaire à un même rayonnement objectif qu'ils verraient pour autant la même couleur. Or, seul le point de vue de la physique permet de saisir ce qui fait de la couleur un phénomène objectif et, par voie de conséquence, lui seul nous donne véritablement accès à une authentique *connaissance* de ce phénomène empirique. Schlick généralise la conclusion de cette analyse et soutient qu'en principe une description complète de l'univers peut être donnée dans la langue de la physique, voire seulement dans cette langue.

La question du fondement

Comme on l'a mis en lumière, le vérificationnisme ne suppose pas l'incorrigibilité de l'énoncé considéré comme 'vérifié'. L'idée qu'il puisse exister un fondement définitif et indubitable de la connaissance scientifique, une base empirique sur laquelle on puisse faire reposer l'édifice de la science de manière définitive, est soumise à une critique sévère de la part de Schlick. Pour lui, un énoncé vérifié quelconque peut toujours l'avoir été en se basant sur des énoncés d'arrière-plan qui se montreront incorrects par la suite. Il se pourrait également que l'expérience à laquelle la vérification en appelle ne puisse pas être répétée dans les mêmes conditions que celles qui prévalaient au moment où elle fut initialement faite, ce qui laisserait subsister un doute sur la validité de l'expérience en question. Et qui plus est, toute proposition excède en quelque sorte la vérification qu'on est loisible d'en faire. L'adoption du point de vue vérificationniste n'entame donc en rien l'idée que tous les énoncés de la science empirique ont et devront à jamais conserver le statut d'hypothèses (Schlick, 1934a, p. 373), y compris les énoncés qui constituent la base observationnelle des sciences, c'est-à-dire ceux que Neurath et Carnap appellent des « énoncés protocolaires ». Ainsi s'explique que, sur la question du fondement de la connaissance, un important débat ait opposé en 1931 Neurath, Carnap et Hempel d'un côté à Schlick de l'autre[11]. Or, c'est probablement dans ce débat crucial que Schlick fait le plus voir ce qui fait la singularité de ce qu'il appelle son « empirisme conséquent »[12].

Pour Schlick, la base ultime de la connaissance scientifique de la réalité empirique, son fondement épistémologique, n'est pas représentable sous la forme d'un ensemble d'énoncés dans lesquels seraient consignées les perceptions propres d'un observateur. Néanmoins, comme le rappelle Schlick, si, classiquement, l'empirisme est le point de vue selon lequel tous les énoncés synthétiques, c'est-à-dire toutes les véritables connaissances sur le réel, tirent leur valeur de l'expérience (Schlick, 1935b, p. 4), il convient de considérer que ni les énoncés particuliers ni les énoncés généraux de la science n'ont de valeur absolue : tous restent indéfiniment révisables. Que cherche-t-on à faire, demande Schlick, lorsque l'on corrige un jugement ? On cherche avant tout à mettre la proposition que ce jugement exprime en accord avec

11. Pour un examen de la controverse opposant au premier chef Neurath à Schlick, on se reportera à l'exposé de Pierre Jacob, pour qui certains des arguments de Schlick sont « contradictoires », « obscurs » et « énigmatiques » (Jacob, 1986).

12. Thomas Uebel a récemment consacré un remarquable ouvrage à examiner systématiquement et en détail les tenants et aboutissants du débat sur les énoncés protocolaires (Uebel, 2007). Plusieurs chapitres sont consacrés à tirer au clair les arguments de Schlick en les comparant avec les arguments de Neurath et ceux de Carnap.

l'ensemble des autres propositions auxquelles on adhère. Est-ce à dire pour autant que la science n'est qu'une affaire de cohérence interne du système des propositions scientifiques envisagé dans sa totalité plutôt qu'une affaire de concordance entre les énoncés et les faits ? Si la position cohérentiste était admise, avance Schlick, il n'y aurait plus de différence à faire entre empirisme et rationalisme : « si, en effet, l'absence de contradiction passe pour être un critère suffisant de la vérité, si l'on peut ne comparer des énoncés qu'avec des énoncés toujours, et non pas avec des faits, il n'existe plus de possibilité de rendre compte de ce rapport, dont l'intelligence conduit précisément à l'attitude empiriste : le rapport de notre connaissance aux faits qu'elle nous fait connaître » (Schlick, 1935b, p. 5).

Contre Neurath, qui avance la thèse radicale qu'il n'est pas possible de comparer un énoncé avec un fait (Neurath, 1983, p. 66), Schlick défend la thèse qu'il y a un sens précis à dire qu'il est possible de comparer un énoncé factuel avec le fait qu'il est censé exprimer. S'il y avait moyen, argumente Schlick, de restituer les 'faits bruts' d'une manière absolument pure dans les énoncés protocolaires, alors il faudrait certainement reconnaître que de telles propositions forment « le ferme soubassement auquel toutes nos connaissances doivent tout ce qu'elles peuvent encore avoir de valide » (Schlick, 1934b, p. 416). Mais ce serait une erreur de ne pas distinguer d'un côté la question du commencement chronologique du processus de la connaissance scientifique, ce dont le chercheur part dans sa quête du savoir, et de l'autre la question de ce qui constitue la ou les propositions primordiales de la structure de la science au sens logique. Pour Schlick, la connaissance scientifique du monde empirique ne peut se ramener à la construction de systèmes de propositions exempts de contradiction : cette requête vaut, certes, pour les systèmes formels, mais elle n'est pas adéquate pour les sciences empiriques. On doit impérativement requérir que les diverses théories des sciences empiriques s'accordent avec les propositions exprimant « les faits de l'observation immédiate » (Schlick, 1934b, p. 423). Sans cette exigence, il n'y aurait pas de différence entre, par exemple, les propositions de la géométrie pure et les propositions de la physique : ni les unes ni les autres n'auraient de « contenu empirique » (Schlick, 1934b, p. 423, n. 1). Ce contenu ne peut venir que de propositions tirant leur origine de l'expérience ou qui « en sont issues » (Schlick, 1934b, p. 424). Alors que, d'un strict point de vue cohérentiste, une contradiction apparue dans le système des propositions scientifiques peut être éventuellement éliminée en sacrifiant une ou plusieurs propositions choisies arbitrairement sur la base du seul critère de l'absence de contradiction entre les propositions, le point de vue correspondantiste exige quant à lui que la correction du système passe par le rejet des propositions ne concordant pas avec les faits observables.

Il doit être possible à chacun de baser ses connaissances sur les faits de son expérience. Or, la confiance que nous accordons à certains faits scientifiquement établis, que nous jugeons indubitables, ne tient pas à l'opinion majoritaire des scientifiques de notre époque (Schlick, 1934b, p. 426). C'est seulement en vertu de leur genèse, ou de la façon dont on y est personnellement arrivé, que certaines propositions sont pour nous assurées et indubitables. Le fondement ultime de la connaissance est à rechercher dans l'origine de certaines propositions dans lesquelles se trouvent exprimés les faits singuliers de l'expérience humaine. Ce sont d'abord et avant tout les propositions exprimant un fait de la perception ou de l'expérience vécue qui arrivent en tête lorsque l'on cherche à identifier quelles propositions sont susceptibles de servir de fondement à la connaissance : « dans le système du savoir qu'une personne accepte comme 'correct', ses *propres* propositions jouent finalement le seul rôle décisif » (Schlick, 1934b, p. 429). Même à supposer que tous les autres individus de mon entourage énoncent des propositions qui ne confirment en rien mes propres observations, je devrais me résigner, avance Schlick, à considérer que ceux-ci « vivent dans un autre monde que moi » : je n'y pourrais rien, « mes propres propositions d'observation seraient toujours le dernier critère », et je ne cesserais de me dire et de me redire que 'ce que je vois, je le vois !' (Schlick, 1934b, p. 429). Schlick appelle « constatations » (« *Konstatierungen* ») les propositions qui expriment ce qui est observé au moment même où l'observation est vécue par l'observateur (Schlick, 1934b, p. 430). Comme telles, ces constatations sont liées à des circonstances subjectives ponctuelles et elles sont nécessairement passagères et éphémères puisqu'elles ne valent que pour un moment bref de la vie de la conscience vécue du sujet connaissant et qu'elles sont formulées au moment même où celui-ci se trouve en « contact direct » avec une certaine réalité qui se manifeste à lui. Partant, la question qui se pose pour Schlick est celle de savoir si, en elles-mêmes, ces constatations constituent des propositions indubitables, « absolument certaines », et si on peut être justifié de les considérer comme « le fondement ultime de tout savoir » (Schlick, 1934b, p. 430).

Pour Schlick, ces constatations ne constituent pas des connaissances à proprement parler, car ces réflexions que l'on se fait à soi-même sont ce qui donne lieu par la suite à la formation des propositions protocolaires en bonne et due forme (Schlick, 1934b, p. 431). Le rôle des constatations se trouve dans le processus de vérification (ou de falsification) des hypothèses : elles ne constituent donc pas tant la base de la connaissance que sa clôture. Car, dans la mesure où le but premier de la démarche scientifique est d'en arriver au bout du compte à pouvoir prédire le cours des événements, toute prédiction réussie est un signe que la connaissance théorique sur laquelle elle prend

appui concorde avec la réalité empirique. Certes, envisagées comme des « propositions d'observation », les constatations ne sont jamais que des énoncés correspondant à des situations fondamentalement variables et changeantes. Mais, pour Schlick, elles fournissent néanmoins le seul point d'ancrage dans le réel dont nous disposions pour départager en science les théories vérifiées des théories sans fondement. C'est parce qu'une constatation est le seul type de proposition susceptible d'être tranchée univoquement comme vraie ou fausse qu'elle peut jouer ce rôle dans le processus de la connaissance scientifique (Schlick, 1934b, p. 434). Elles ne forment pas le point de départ d'une démarche de déduction logique menant aux vérités fondamentales des sciences, mais elles mettent plutôt le point final, « définitif » écrit Schlick (Schlick, 1934b, p. 434), à tout débat scientifique, car l'on ne saurait aller plus loin dans le processus de vérification.

Les énoncés protocolaires, qui sont des énoncés qui expriment impersonnellement les données obtenues par l'observation et la mesure, correspondent en fait à la retranscription des constatations (ou du souvenir qu'on peut avoir d'observations passées) sous la forme d'énoncés intersubjectivement vérifiables mais susceptibles d'être erronés tels que formulés. C'est pourquoi, contrairement aux constatations, les énoncés protocolaires doivent immanquablement conserver le statut d'hypothèses, comme toute autre proposition du système logique de la science. L'enjeu, pour Schlick, en exposant « le schéma de construction de la connaissance » (Schlick, 1934b, p. 431), est de faire place à deux exigences : la première, c'est que la science empirique ne soit pas considérée comme un système d'énoncés dont la vérité serait uniquement fonction de l'absence de contradiction entre les propositions ; la seconde, c'est que toutes les propositions scientifiques, y compris les énoncés de la base empirique, soient considérés comme faillibles et corrigibles. Mais il y a plus. Schlick reproche à ses adversaires dans cette polémique de ramener la science à une pratique purement logique et de ne pas faire de différence entre les physiciens théoriciens et les physiciens expérimentateurs (Schlick, 1935b, p. 41). Pour Schlick, il va de soi que ces derniers ne font pas que vérifier la cohérence des propositions entre elles : ils doivent leur donner un sens factuel ou observationnel précis, ce qu'ils ne peuvent faire qu'en sortant du discours de la science pour relier les énoncés aux faits dont ils tentent de rendre compte. La science entretient des relations avec quelque chose qui lui est extérieur, alors que le logicien de la science prétend légitime de se tenir à l'intérieur du discours de la science. Or, avance Schlick, c'est une chose de demander comment le système de la science s'articule comme construction logique, et c'en est une tout autre de se demander pourquoi moi, comme savant, je tiens les énoncés des diverses sciences pour fondés et vrais. Pour Schlick, la seconde question est d'ordre psychologique, certes, mais elle a

néanmoins toute sa place dans une théorie de la connaissance. Schlick en vient donc à poser le problème du fondement de la connaissance comme une question qui se pose à tout observateur particulier, une question à laquelle une personne ne peut répondre que pour elle-même, puisque c'est à elle qu'il revient de décider si ce qu'enseignent les sciences correspond ou non à ce qu'elle observe elle-même. Le fondement ultime de la connaissance ne peut donc être que subjectif, mais cela ne signifie pas que chacun s'enferme dans ses sensations propres et incommunicables. Pour Schlick, « [l]a raison unique et *ultime* pour laquelle je reconnais comme exacte une affirmation quelconque est à rechercher dans ces épreuves simples qui peuvent être envisagées comme les démarches définitives d'une comparaison entre énoncé et fait » (Schlick, 1935b, p. 43).

C'est dire qu'un énoncé fonctionnant comme une constatation ne peut pas être considéré comme une hypothèse susceptible d'être dite vraie ou fausse : une constatation est nécessairement vraie. En situation normale, quelqu'un qui constate un fait, peu importe que ce soit sous le coup d'une illusion ou d'une tromperie, fait bien la constatation qu'il dit faire, et il serait absurde de penser qu'il puisse se tromper au sujet de ce qu'il voit : d'ailleurs, sur quelle base quelqu'un d'autre pourrait-il le lui contester et comment pourrait-on s'y prendre pour prouver qu'il ne voit pas réellement ce qu'il dit voir ? La conclusion s'impose selon Schlick : il existe des énoncés qui parlent en première personne des observations dont le sujet connaissant découvre la vérité à l'occasion d'expériences vécues personnelles, notamment à l'occasion d'expérimentations menées en laboratoire, énoncés qui prennent place à l'extérieur du discours logiquement organisé de la science théorique, mais sans lesquels le scientifique expérimentateur ne serait pas en mesure de mettre la théorie en contact avec la réalité factuelle, et qui se donnent à lui dans leur vérité immédiate et sans appel, c'est-à-dire sans qu'il lui soit possible de jamais les mettre en doute. Suivant Schlick, la « grammaire des constatations » est analogue à la grammaire des propositions analytiques : dès que le sens de l'énoncé est saisi, la validité de l'énoncé est connue : « [a]ussitôt que je choisis les règles de telle manière que ma proposition en devienne une constatation, cesse toute possibilité de la regarder comme l'expression d'une hypothèse » (Schlick, 1935b, p. 52). Il est pour ainsi dire pratiquement impossible dans un contexte normal que quelqu'un qui constate un état de fait ne sache pas du même coup que ce qu'il dit correspond bien à la situation qu'il vit. Qui plus est, toute proposition exprimant un événement d'observation de ma propre vie consciente passée ne peut voir sa valeur de vérité fixée qu'en référant à une constatation. Par comparaison avec les énoncés protocolaires, les constatations sont incorrigibles : elles sont toujours vraies pour le locuteur. Conçue comme un énoncé constituant un

événement dans la vie consciente de quelqu'un, une constatation ne peut jamais correspondre tout à fait à la proposition écrite que l'on couchera sur le papier pour l'exprimer : une constatation ne peut fonctionner comme énoncé d'un type particulier qu'accompagnée d'un geste indicatif ou de définitions ostensives, et le caractère ponctuel et irrémédiablement singulier que la constatation se trouve à avoir comme événement mental est impossible à transcrire dans une suite de symboles, car cet aspect relève du contexte et non du texte.

Dans la mesure où les constatations ne fournissent pas à l'édifice de la science une base inébranlable, on ne peut pas soutenir que Schlick ait formulé une conception véritablement fondationnaliste de la connaissance[13]. Il faut plutôt voir dans ces constatations occasionnelles des moments privilégiés au cours desquels s'opère pour le savant le contact entre la théorie et l'expérience. Certes, ces points de contact donnent immédiatement lieu, au moment où ils se font, à des certitudes privées, mais, comme telles, les constatations ne sauraient constituer un fondement du savoir scientifique puisque ce sont des actes de discours qui prennent place en dehors de la science envisagée comme structure logique. Elles parachèvent en quelque sorte le processus cognitif puisqu'elles coïncident avec les « vérifications » que la science exige de faire pour pouvoir être considérée comme un type de connaissance supérieur au savoir ordinaire. Au moment où je pointe mon télescope dans la direction de Vénus un certain soir, écrit Schlick pour illustrer son propos, et que j'aperçois le disque lumineux à l'endroit précis où je l'attendais en vertu de la théorie astronomique, il ne se pourrait pas que je ne voie pas ce que je vois et cette observation me satisfait complètement et m'assure que le calcul que j'ai basé sur la théorie donne le résultat escompté. La connaissance scientifique a pour objectif de nous permettre de prévoir le cours futur des événements et de faire des prédictions correctes à leur sujet : nos constatations empiriques nous permettent d'atteindre cet objectif et elles constituent les seules certitudes personnelles auxquelles un scientifique puisse jamais avoir accès. Pour Schlick, le seul véritable point de contact entre la représentation scientifique du monde et le réel lui-même se situe dans les épisodes de succès des prédictions, car « ce n'est pas à sa base mais à son sommet que la science fait contact avec le réel » (Schlick, 1987, p. 92).

13. Nous suivons ici Thomas Uebel, qui présente de manière tout à fait convaincante une lecture anti-fondationnaliste de Schlick (Uebel, 1996, en particulier la section 4 : « Schlick's theory of affirmations », p. 419-424).

Les années Schlick

En matière de philosophie de la connaissance, le nom de Moritz Schlick restera à jamais lié à l'avènement de l'empirisme logique, à savoir le principal courant d'épistémologie ayant vu le jour dans la première moitié du XX^e^ siècle. Les années 1922-1936 ont indéniablement été marquées par la forte présence de Schlick à l'université de Vienne et il est indubitable que, sur pratiquement toutes les questions philosophiques qui furent âprement discutées entre les membres de son Cercle durant cette période, Schlick a eu son mot à dire. Sans Schlick, l'avènement de l'empirisme logique tel que nous l'avons connu n'aurait sans doute jamais eu lieu. Par ailleurs, il est manifeste que l'évolution philosophique de Schlick au cours de ses années viennoises est tributaire des travaux qu'il a effectués avant cette période. En particulier, sa *Théorie générale de la connaissance* peut être considérée comme fournissant la toute première mouture de l'empirisme logique, Schlick y abordant presque toutes les questions qui continueront d'être jugées importantes après sa disparition de la scène philosophique. Toutes les questions que Schlick a abordées (par exemple : existe-t-il des propositions synthétiques *a priori* ? La connaissance se ramène-t-elle ultimement à l'intuition sensible ? Qu'est-ce qu'un concept ? Les entités inobservables auxquelles le physicien fait appel sont-elles réelles ?) font encore partie d'un ensemble de questions qui constituent la table des matières d'une philosophie de la connaissance. Certes, comme nous l'avons fait voir, l'analyse que fait Schlick de l'activité cognitive est, pour l'essentiel, centrée sur la nature de la connaissance scientifique plutôt que sur celle de la connaissance commune. L'empirisme de Schlick est orienté d'entrée de jeu par le principe directeur suivant lequel, pour comprendre comment fonctionne la connaissance humaine, c'est la science qu'il faut cibler. De fait, après Schlick, aucun des philosophes qui subiront l'influence de l'empirisme logique ne poursuivra le projet d'élaborer une théorie générale de la connaissance : c'est la logique de la science et les problèmes méthodologiques posés par les diverses disciplines empiriques qui retiendront leur attention. Mais, quoi qu'on dise, une telle bifurcation est en accord avec les visées philosophiques profondes de Schlick lui-même.

Pour mémoire, il faut noter qu'au moment où Schlick fait sa marque, la philosophie des sciences comme discipline autonome est encore balbutiante puisqu'elle est née au tournant des XIX^e^ et XX^e^ siècles. Il est cependant remarquable que, face aux nombreux philosophes de cette époque qui réclament non seulement que la science devienne enfin un objet de prédilection pour la réflexion épistémologique, mais encore que la philosophie elle-même devienne « empirique » sinon une « science rigoureuse », Schlick adopte une attitude antithétique. Schlick ne réclame pas que la philosophie disparaisse

dans la science et qu'elle s'efface à son profit : il réclame plutôt que l'on reconnaisse, d'une part, que la science (et en particulier la physique relativiste et quantique) comporte une dimension philosophique intrinsèque et, d'autre part, que le questionnement philosophique pertinent émerge dorénavant de la dynamique même des sciences. Schlick n'en réserve pas moins à la philosophie, et en particulier à la philosophie de la connaissance, une fonction essentielle et il lui assigne une tâche distincte.

Abandonnant complètement à la science empirique la tâche de débattre des questions qui concernent la vérité, Schlick voit dans la philosophie l'entreprise qui doit prendre à sa charge les questions qui concernent la signification : même si cette conception de la philosophie n'est thématisée que tardivement dans son œuvre, c'est quand même cette position qui exprime le mieux l'objectif qu'il poursuit dans son ouvrage de 1918 et même avant. La *Théorie générale de la connaissance* fourmille en effet d'analyses ayant pour seul but de clarifier la signification de certains concepts, que ceux-ci viennent de la philosophie ou des sciences. Schlick s'est fait un devoir de pratiquer systématiquement une méthode d'analyse visant à mettre au jour des incohérences dans l'argumentation, à préciser le sens des termes ou encore à reconstruire logiquement une théorie scientifique pour en éclairer les tenants et aboutissants.

Lorsqu'il réfléchit au sens de sa propre démarche épistémologique, Schlick insiste pour dire que la tâche de la philosophie de la connaissance est radicalement différente de celle de la science puisqu'elle n'a pas pour visée de découvrir des connaissances de nature empirique. Cependant, Schlick avance avec insistance que la philosophie de la connaissance n'est pertinente et fertile que si elle s'articule fermement à l'avancée continue de la science empirique. Mais, pour lui, la science n'a pas besoin de disposer à sa base d'une épistémologie qui viendrait la fonder et encore moins de disposer à son sommet d'une métaphysique qui viendrait en prolonger la démarche cognitive. Par contre, la méthode d'analyse conceptuelle basée sur la logique permet à une nouvelle façon de philosopher de se faire jour, et les problèmes considérés traditionnellement comme spécifiquement philosophiques disparaissent et perdent leur sens. Mais désormais et grâce à cette nouvelle approche, écrit Schlick, « *toutes* les questions seront traitées philosophiquement, c'est-à-dire d'une manière claire et de manière à ce qu'elles aient du sens » (Schlick, 1930, p. 160).

À cet égard, il ne peut y avoir de doute qu'au cours de sa période viennoise Schlick ait finalement reconnu la supériorité de la « nouvelle logique » comme instrument d'analyse de la connaissance scientifique (Schlick, 1931a, p. 155). Mais l'on aurait tort de penser que, pour Schlick, c'est d'abord à titre de « nouvelle méthode technique d'analyse » que la logique formelle produit

cette avancée de la philosophie : c'est bien plutôt, insiste Schlick, parce qu'elle permet « de pénétrer dans la nature du logique lui-même » (Schlick, 1931a, p. 156). Certes, soutient-il, « nous savons depuis longtemps que l'élément logique est quelque chose de purement *formel*. Il n'est donc pas étonnant que nous en soyons venus à considérer que toute connaissance est liée à l'expression ou à la présentation d'un état de choses connu par l'intermédiaire d'un système de signes ou de symboles constituant une langue, peu importe laquelle, le choix d'une langue étant en quelque sorte relativement arbitraire. La grande avancée de la philosophie a été de reconnaître que tous les modes de présentation symbolique qui expriment un même morceau de connaissance ont forcément quelque chose en commun, cet élément commun étant leur « forme logique » (Schlick, 1931a, p. 156). Et Schlick d'ajouter : « Ainsi, toute connaissance constitue une connaissance en vertu de sa seule forme ». La forme logique de ce que l'on exprime est la seule chose qui compte dans le processus de la connaissance et tout le reste n'a aucune importance, un peu comme lorsqu'on jette une phrase sur un bloc-notes, relève-t-il, alors que tout ce qui compte pour être compris est ce qui est exprimé dans les signes utilisés et non pas la couleur de l'encre, du papier ou du stylo.

Contre les penseurs de son époque qui voient venir la fin de la philosophie, voire qui la souhaitent, Schlick soutient donc que la philosophie a un avenir et que cet avenir est dans l'analyse logique, qu'il s'agisse, du reste, d'épistémologie, d'éthique ou même d'esthétique (Schlick, 1931b, p. 223). « J'ai la ferme conviction », écrit Schlick en 1930, « que nous assistons présentement à une dernière transformation finale de la philosophie, car nous en sommes venus au point où il nous est possible de voir très clairement que la lutte des grands systèmes métaphysiques entre eux, lutte qui a marqué depuis le début les développements historiques de la philosophie à travers les âges, tire à sa fin » (Schlick, 1930, p. 155). Que reste-t-il donc à la philosophie ? Il lui revient d'examiner la signification des concepts, la structure logique des argumentations et l'adéquation des formulations dans laquelle se constitue et se présente la connaissance, ce qui revient à dire que l'épistémologie doit se muer en analyse des divers langages dans lesquels la connaissance prend forme et se communique (Schlick, 1931a, p. 156). Comme le proclame Schlick, « tout ce qui peut être exprimé est connaissable » : la seule chose dont on doive s'inquiéter en philosophie de la connaissance, c'est de la signification cognitive, étant entendu que tout ne peut pas être exprimé logiquement ou encore qu'une chose n'est pas nécessairement exprimée correctement lorsqu'elle est formulée. L'idée même qu'il puisse exister des problèmes bien formulés qui seraient en principe insolubles n'a pas de sens pour Schlick : tous les problèmes de la métaphysique traditionnelle s'évanouissent alors comme de purs jeux de mots auxquels il ne convient plus de s'intéresser.

Posons dès lors encore une fois la question : quelle est la tâche de la philosophie de la connaissance ? Elle consiste en particulier à s'assurer que la compréhension que nous aurons de la connaissance, de sa nature et de son fonctionnement, sera fonction de l'état du savoir scientifique : que l'analyse épistémologique sera rigoureusement articulée sur l'apport des sciences et qu'elle mettra au jour la façon dont les sciences s'y prennent pour expliquer les divers phénomènes naturels et les méthodes qu'elles mettent en œuvre pour valider leurs résultats. Suivant Schlick, la philosophie conserve ainsi, à toutes fins utiles, son statut de « reine des sciences » puisque son rôle est de tirer au clair le sens des propositions que la science cherche pour sa part à vérifier. Mais, comme le soutient Schlick, « rien ne dit que la reine des sciences ait elle-même à être une science à son tour » (Schlick, 1930, p. 157)[14].

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Œuvres de Moritz Schlick citées

L'édition critique des œuvres de Moritz Schlick est en voie de réalisation sous la direction éditoriale générale de Friedrich Stadler (directeur de l'Institut Wiener Kreis à l'Université de Vienne) et de Hans Jürgen Wendel (directeur du Moritz-Schlick-Forschungsstelle de l'Université de Rostock) : Friedrich Stadler et Hans Jürgen Wendel, eds., *Moritz Schlick Gesamtausgabe*, Vienne, Springer [2006-]. Cette édition critique comprendra au total six volumes de textes publiés, six volumes d'inédits posthumes, et quatre volumes de correspondance. Huit des seize volumes prévus ont été publiés à ce jour. Par ailleurs, les principaux écrits de Schlick sont disponibles en anglais et plusieurs le sont également en français. On trouvera ici, présentée selon l'ordre chronologique de publication, la liste de ceux qui sont cités dans notre étude : la référence sera d'abord faite à la publication originale des textes (écrits en allemand pour la plupart), suivie de la référence à la traduction en anglais et, lorsqu'elle existe, à la traduction en français.

[1910], *Das Wesen der Wahrheit nach der modernen Logik* », *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie* 34, p. 386-477. Rééd. dans Schlick, 1986, p. 31-109. Trad. en anglais, « The Nature of Truth in Modern Logic », dans Schlick, 1979a, chap. 3, p. 41-103.

[1913], « Gibt es intuitive Erkenntnis ? », *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie* 37, p. 472-488. Trad. en anglais, « Is There Intuitive Knowledge ? », dans Schlick 1979a, chap. 6, 141-152.

[1915], « Die philosophische Bedeutung des Relativitätsprinzips », *Zeitschrift für Philosophie und philosophische kritik*, 159, p. 129-175. Trad. en anglais, « The Philosophical Significance of the Principle of Relativity », Schlick, 1979a, chap. 7, p. 153-189.

14. Des remerciements sont dûs à J. Boulad-Ayoub, J.-P. Cometti, Y. Gingras et C. Panaccio pour leurs commentaires sur une version antérieure. L'auteur tient également à remercier le Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Canada pour son aide financière.

[1917], *Raum und Zeit in der gegenwartigen Physik. Zur Einführung in das Verständnis der allgemeinen Relativitätstheorie*, Berlin, Julius Springer, 4e éd. augmentée, 1922. Trad. Maurice Solovine, *L'Espace et temps dans la physique contemporaine. Introduction à la théorie de la relativité et de la gravitation*, Paris, Gauthier-Villars, 1929.

[1918], *Allgemeine Erkenntnislehre*, Berlin ; 2e éd. révisée et augmentée, Berlin, 1925. Une édition critique de cet ouvrage existe aujourd'hui : M. Schlick [2009], *Allgemeine Erkenntnislehre*, éditée par Hans Jürgen Wendel et Fynn Ole Engler (dans les *Moritz Schlick Gesamtausgabe*, section I, volume 1). La traduction en français de cet ouvrage n'avait pas encore paru au moment où nous avons rédigé notre étude, mais elle a maintenant vu le jour : *Théorie générale de la connaissance*, ouvrage traduit d'après le texte de l'édition critique et introduit par Christian Bonnet, Paris, Gallimard, 2009.

[1926], « Erleben, Erkennen, Metaphysik », *Kant Studien* 31, p. 146-158. Trad. en français, « Le vécu, la connaissance, la métaphysique », dans Antonia Soulez, dir. de la public., *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p. 181-197.

[1929], « Erkenntnistheorie und moderne Physik », *Scientia (Rivista di Scienza)*, 45, p. 307-316. Trad. en français, « La théorie de la connaissance et la physique moderne », *Scientia (Rivista di Scienza)*, 45, supplément, p. 116-123. Cité dans notre étude d'après la trad. de Peter Heath, dans Schlick, 1979b, chap. 2, p. 91-98.

[1930], « Die Wende der Philosophie », *Erkenntnis* 1, p. 4-11. Trad. en français, « Le tournant de la philosophie », dans S. Laugier et P. Wagner, dirs. de la public., *Philosophie des sciences*, vol. 1, 2004, p. 177-186. Cité dans notre étude d'après la trad. de Peter Heath, dans Schlick, 1979b, chap. 7, p. 154-160.

[1931a], « Die Kausalität in der gegenwartigen Physik », *Die Naturwissenschaften* 19, p. 145-162. Trad. en français, « La causalité dans la physique contemporaine », dans C. Bonnet et P. Wagner, dirs. de la public., 2006, p. 163-219.

[1931b], « The Future of Philosophy », rédigé en anglais, *College of the Pacific Publications in Philosophy* I, Stockton, Calif., p. 45-62. Rééd. dans Schlick, 1979b, chap. 11, p. 210-224.

[1932a], « Form and Content. An Introduction to Philosophical Thinking », texte de 3 conférences rédigées en anglais et prononcées à Londres, publiées pour la première fois dans Schlick, 1938, p. 151-249. Rééd. du texte revu et corrigé dans Schlick, 1979b, chap. 15, p. 285-369. Trad. en français, *Forme et contenu – Une introduction à la pensée philosophique*, Marseille, Agone, 2003. Cité dans notre étude d'après la trad. de P. Heath.

[1932b], « A New Philosophy of Experience », rédigé en anglais, *College of the Pacific Publications in Philosophy* I, Stockton, Calif., p. 63-78. Rééd. dans Schlick, 1979b, chap. 12, p. 225-237.

[1932c], « Positivismus und Realismus », *Erkenntnis*, 3, p. 1-31. Trad. en anglais, « Positivism and Realism », dans Schlick, 1979b, chap. 14, p. 259-284. Trad. en français, « Positivisme et réalisme », dans Schlick, 1934a. Cité dans notre étude d'après la trad. de P. Heath.

[1934a], *Les Énoncés scientifiques et la réalité du monde extérieur*, trad. en français par le Général E. Vouillemin mise à jour par l'auteur, introd. de Marcel Boll, *Actualités scientifiques et industrielles* no. 152, Paris, Hermann.

[1934b], « Über das Fundament der Erkenntnis », *Erkenntnis* 4, p. 79-99. Trad. en français, « Sur le fondement de la connaissance », dans C. Bonnet et P. Wagner, dirs. de la public., 2006, p. 415-439 (présentation de D. Chapuis-Schmitz, p. 407-413).

[1935a], « Über die Beziehung zwischen den psychologischen und den physikalischen Begriffen », dans Schlick, 1938, *Gesammelte Aufsätze 1926-1936*, p. 267-287. D'abord publié en français, « De la Relation entre les Notions Psychologiques et les Notions Physiques », trad. J. Haendler, *Revue de Synthèse*, 10, 1935, p. 5-26.

[1935b], *Sur le fondement de la connaissance*, trad. française de : A) une introduction inédite rédigée en allemand par Schlick, p. 3-7 ; B) « Über das Fundament der Erkenntnis » (Schlick, 1934a) ; C) « Facts and Propositions » (Schlick, 1935c) ; D) « Über Konstatierungen » (inédit, publié en allemand pour la première fois dans Schlick, 1986 ; trad. en français par le Général E. Vouillemin, dans M. Schlick, *Sur le fondement de la connaissance*, Paris, Hermann, 1935, p. 44-54). Trad. angl. des parties A et D dans Schlick, 1979b, chap. 19, p. 405-413. Nouvelle traduction en français et présentation de Delphine Chapuis-Schmitz, dans C. Bonnet et P. Wagner, dirs. de la public., 2006, p. 407-439. Dans notre étude, nous nous référons à la trad. Vouillemin.

[1936], « Meaning and Verification », rédigé en anglais, *The Philosophical Review*, 45, p. 339-369. Rééd. dans dans Schlick, 1979b, chap. 24, p. 456-481.

[1979a], *Philosophical Papers*, vol. I (1909-1922), H.L. Mulder et B.F. van de Velde-Schlick, eds., trad. en anglais par P. Heath, Dordrech, D. Reidel.

[1979b], *Philosophical Papers*, vol. II (1925-1936), H.L. Mulder et B.F.B. van de Velde-Schlick, eds., trad. en anglais par P. Heath, Dordrecht, D. Reidel.

[1986], *Philosophische Logik*, éd. avec une introduction par B. Philippi, Frankfurt a. M. Suhrkamp.

[1987], *The Problems of Philosophy in Their Interconnexion*, Dordrecht, D. Reidel, 1987. [Titre allemand original de ces leçons du semestre d'hiver 1933-34 : *Die Probleme der Philosophie in ihrem Zusammenhang*, édités par H. L. Mulder, A. J. Kox et R. Hegsellmann, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.] V. en particulier la section 11 intitulée « The Foundation of Knowledge » (p. 88-92).

Autres travaux cités

Bonnet, C. et P. Wagner, P., dirs. de la public. [2006], *L'Âge d'or de l'empirisme logique. Vienne – Berlin – Prague 1929-1936*, Paris, Gallimard.

Bonnet, C. et P. Wagner, P. [2006], « Introduction », dans C. Bonnet et P. Wagner, dirs. de la public. [2006], p. 7-77.

Bouveresse, J. [2006], « La "thèse de l'inexprimabilité du contenu" a-t-elle été réfutée ? », dans J. Bouveresse, D. Chapuis-Schmitz et J.-J. Rosat, *L'empirisme logique à la limite. Schlick, le langage et l'expérience*, Paris, CNRS Édition, p. 137-162.

Feigl, H. et Blumberg, A. E. [1931], « Logical Positivism. A New Movement in European Philosophy », *Journal of Philosophy* 28 : 281-296. Trad. et présenté par Pierre Wagner, « Le positivisme logique. Un nouveau courant dans la philosophie européenne », dans C. Bonnet et P. Wagner, dirs. de la public. [2006], p. 127-159.

Giere, R. N. et Richardson, A. W., eds. [1996], *Origins of Logical Empiricism*, Minneapolis, Minnesota University Press, Minnesota Studies in the Philosophy of Science Vol. XVI.

GOWER, B. [2000], « Cassirer, Schlick and 'Structural' Realism : the Philosophy of the Exact Sciences in the Background to Early Logical Empiricism », *British Journal for the History of Philosophy* 8, 1, p. 71-106.

HARDCASTLE, G. L. et RICHARDSON, A. W., eds. [2003], *Logical Empiricism in North America,* Minneapolis, Minnesota University Press, Minnesota Studies in the Philosophy of Science Vol. XVIII.

HELMHOLTZ, H. von [1878], *Schriften zur Erkenntnistheorie*, texte édité et expliqué par P. Hertz et M. Schlick, Berlin, Springer, 1921. Trad. en angl., *Epistemological Writings*, éd. et introd. par R.S. Cohen et Y. Elkana, Boston, Kluwer, 1977.

JACOB, P. [1980], *L'Empirisme logique, ses antécédents, ses critiques*, Paris, Les Éditions de Minuit.

JACOB, P. [1986], « La controverse entre Neurath et Schlick », dans SEBESTIK et SOULEZ, eds. (1986), p. 197-218.

JOERGENSEN, J. [1951], *The Development of Logical Empiricism,* International Encyclopedia of Unified Science, vol. II, nº 9, Chicago, University of Chicago Press.

KRAFT, V. [1950], *Die Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus*, Vienne. Trad. en anglais, *The Vienna Circle. The Origins of Neo-Positivism – A chapter in the history of recent philosophy*, Philosophical Library, 1953 (réimpr., New York, Greenwood Press, 1969).

MAJER, U. [2001], « Hilbert's Program to Axiomatize Physics (in Analogy to Geometry) and its Impact on Schlick, Carnap and other Members of the Vienna Circle », dans M. HEIDELBERGER et F. STADLER, eds, *History of Philosophy of Science. New Trends and Perspectives*, Dordrecht, Springer, p. 213-224.

NEURATH, O. [1983], *Philosophical Papers 1943-1946*, R.S. COHEN et M. NEURATH, eds., Dordrecht, D. Reidel.

RICHARDSON, A. et UEBEL, T., eds. [2007], *The Cambridge Companion to Logical Empiricism*, New York, Cambridge University Press.

SEBESTIK, J. et SOULEZ, A., dirs. de la public. [1986], *Le Cercle de Vienne – doctrines et controverses*, Paris, Méridiens-Klincksieck.

UEBEL, T. E. [1996], « Anti-Foundationalism and the Vienna Circle's Revolution in Philosophy », *The British Journal for the Philosophy of Science*, 47, 3, p. 415-440.

UEBEL, T. E. [2007], *Empiricism at the Crossroads. The Vienne Circle's Protocol-Sentence Debate*, Chicago et LaSalle, Ill., Open Court.

Autres lectures suggérées

BENOIST, J. [1999], *L'A priori conceptuel. Bolzano, Husserl, Schlick*, Paris, Vrin.

BOUVERESSE, J., CHAPUIS-SCHMITZ, D., et ROSAT, J.-J., dirs. de la public. [2006], *L'empirisme logique à la limite. Schlick, le langage et l'expérience*, Paris, CNRS Édition.

BOUVERESSE, J. et WAGNER, P., dirs. de la public. [2008], *Mathématiques et expérience. L'empirisme logique à l'épreuve (1918-1940)*, Paris, Odile Jacob.

GADOL, E. T., ed. [1982], *Rationality and Science: A Memorial Volume for Moritz Schlick in Celebration of the Centennial of His Birth*, Vienne et New York, Springer.

HALLER, R., ed. [1982], *Schlick und Neurath. Ein Symposium*, Amsterdam, Rodopi.

LAUGIER, S., dir. de la public. [2001], « Moritz Schlick et le tournant de la philosophie », *Les Études philosophiques*, 2001/3 (nº 58).

McGuinness, B., ed. [1985], *Moritz Schlick*, Dordrecht, Reidel.

Nef, F. et Vernant, D., dirs. de la public. [1998], *Le Formalisme en question. Le tournant des années trente*, Paris, Vrin, p. 215-243.

Parrini, P., Salmon, W. C. et Salmon, M. H., eds. [2003], *Logical Empiricism*, Pittsburgh, University of Pïttsburgh Press.

Sarkar, S. [1996], *Logical Empiricism at Its Peak: Schlick, Carnap, and Neurath*, New York, Garland Publishing.

Sarkar, S. [1996], *The Emergence of Logical Empiricism: From 1900 to the Vienna Circle*, New York, Garland Publishing.

Soulez, A., dir. de la public. [1985], *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Paris, Presses Universitaires de France.

Stadler, F., [2001], *The Vienna Circle. Studies in the Origins, Development, and Influence of Logical Empiricism*, Vienne et New York, Springer.

Stadler, F., ed. [2003], *The Vienna Circle and Logical Empiricism. Reevaluation and Future Perspectives*, Dordrecht, Boston et Londres, Kluwer.

Uebel, T. E. [1992], *Overcoming Logical Positivism from within. The Emergence of Neurath's Naturalism in the Vienna Circle's Protocole Sentence Debate*, Amsterdam et Atlanta, Rodopi.

Wessells, L., ed. [1991], *The Semantic Tradition from Kant to Carnap. To the Vienna Station*, Cambridge, Cambridge University Press.

14 Sur la notion de schème conceptuel : Kuhn, Davidson et Quine

Alain Voizard

You may not be coming from where I'm coming from,
but I know relativism isn't true for me.

Alan Garfinkel

The Humean predicament is the human predicament.

W. V. Quine

Une conception assez classique de la connaissance fait de celle-ci une certaine forme de *représentation* du monde. Connaître c'est, pour le sujet connaissant, avoir une représentation juste d'un objet de connaissance. Cette conception peut être appelée « représentationnelle ». Voilà qui est sans doute bien général, mais qui décrit adéquatement la conception qui a néanmoins aiguillonné la pensée philosophique depuis le *Théétète* de Platon jusqu'à nos jours, traversant au passage des zones de turbulence plus ou moins prononcée. Un défi de taille est apparu lorsqu'en 1963 Edmund L. Gettier a remis en question la définition de la connaissance comme *croyance vraie justifiée,* définition qu'il attribue à Platon[1]. La croyance n'est évidemment pas comprise ici au sens de confiance, foi, conviction subjective, ou superstition, mais bien au sens légèrement plus technique d'attribution du vrai au contenu sémantique d'un énoncé. En ce sens, dire que « Pierre croit que *p* », où « *p* » est n'importe quelle proposition douée de sens, « la neige est blanche » étant

1. Platon parlait en termes légèrement différents souvent traduits par « opinion vraie accompagnée de raison ». Il insistait, à sa manière bien entendu, sur la justification : « Il disait que l'opinion vraie accompagnée de raison est science, mais que, dépourvue de raison, elle est en dehors de la science, et que les choses dont on ne peut rendre raison sont inconnaissables, c'est le mot qu'il employait, et celles dont on peut rendre raison, connaissables » [*Théétète*, 201c].

l'exemple philosophique par excellence, signifie que Pierre tient pour vraie la proposition que *p*. Nous dirons, dans l'esprit de la définition platonicienne, que :

Pierre *sait* que *p* si, et seulement si :
i) Pierre *croit* que *p* ;
ii) *p* est *vraie* ;
iii) et Pierre est *justifié* de croire que *p*.

Les trois conditions sont assez évidentes : i) Pierre ne peut savoir quelque chose à moins, minimalement, d'y croire (au sens technique, bien entendu) ; ii) Pierre ne peut *savoir* quoi que ce soit de faux. Pierre peut certes *croire* que la Lune est faite de Roquefort par exemple, mais il ne peut pas le *savoir*. Savoir et vérité sont analytiquement liés l'un à l'autre. Enfin, iii) nous serions en général assez peu enclins à dire de Pierre qu'il *sait* quoi que ce soit qu'il ne soit justifié de croire. En effet, sans justification, la vérité ne serait que fortuite. Nous ne serions pas disposés, par exemple, à dire de Pierre qu'il *sait*, sans justification, qu'il y a un nombre pair de grains de sable dans le Sahara ; ou qu'il *savait*, au moment de l'acheter que son billet de Loto était gagnant.

Nous ne voulons pas, pour des raisons d'espace, nous arrêter sur le problème de Gettier, mais comme nous en avons glissé un mot, ajoutons qu'il existe des contre-exemples à la définition platonicienne de la connaissance. Imaginons par exemple le cas suivant : Marie et Pierre sont dans le bureau de Julie. Celle-ci a de bonnes raisons de croire que Pierre a un stylo Parker, ne serait-ce que pour la simple et bonne raison que Julie le connaît bien, qu'il n'utilise que des stylos Parker, qu'il ne s'en sépare jamais, etc. Étant un tant soit peu logicienne, Julie infère, tout à fait légitimement, de ce qu'elle croit que Pierre a un stylo Parker et qu'il est dans son bureau, que *quelqu'un* dans son bureau a un stylo Parker. La justification accompagnant l'inférence, Julie est donc justifiée de croire que *quelqu'un* dans son bureau a un stylo Parker. Mais voilà que Pierre n'a pas de stylo Parker en ce moment (il vient tout juste de se le faire chiper), alors que Marie, à l'insu de Julie, en a un. Dans ce cas, i) Julie *croit* que *quelqu'un* dans son bureau a un stylo Parker ; ii) il est *vrai* que *quelqu'un* dans son bureau a un stylo Parker ; et iii) Julie est *justifiée* de croire que *quelqu'un* dans son bureau a un stylo Parker. Mais serait-il pour autant juste de dire que Julie le *sait* ? Non. Ici, il semble que nos intuitions s'embrouillent et cèdent à la panique épistémique. Mais, comme nous l'avons dit, nous ne pouvons en dire davantage sur le problème de Gettier.

Revenons donc à la conception classique de la connaissance comme croyance vraie justifiée, ou encore comme représentation que le sujet se fait d'une réalité empirique. Selon cette approche, les croyances sont des repré-

sentations, et une connaissance est une représentation vraie. Il y aurait beaucoup à dire sur la vérité, mais nous nous contenterons ici de dire qu'elle a classiquement été conçue comme étant l'obtention, ou la réalisation d'une certaine relation d'adéquation entre la représentation et le monde empirique, lui-même conçu comme indépendant de la pensée, autonome, et objectif. Une représentation est vraie si elle correspond à un état de choses et fausse autrement. Mais se profile ici l'un des plus redoutables problèmes de l'épistémologie : si la connaissance est une représentation, comment savoir si cette représentation est juste ? Comment savoir si cette représentation *correspond* à la réalité ? En effet, si la connaissance est l'ensemble maximalement consistant[2] de croyances nécessaires pour fournir une représentation idéale de l'Univers (la totalité du savoir), comment s'assurer que cet ensemble de croyances est le *bon* ? Y a-t-il même un sens à parler du *bon* ensemble de croyances ? Si, d'une part, la connaissance n'est rien de plus que cet ensemble de croyances, ce schème conceptuel, et si, d'autre part, nous ne pouvons appréhender le monde qu'à travers la représentation que nous en avons (pour la simple et bonne raison que cette représentation n'est rien d'autre que la connaissance que nous en avons) comment échapper à ce schème pour en vérifier l'adéquation, la *vérité* ? Le problème prend une ampleur insoupçonnée si nous tenons compte de ce qu'après la révolution copernicienne de Kant, le modèle du rapport entre le sujet et l'objet change du tout au tout. Le monde sera dorénavant conçu comme subordonné aux capacités cognitives du sujet. S'ensuit une pléiade d'idéalismes plus ou moins robustes, et d'anti-réalismes plus ou moins robustes aussi. Nombreux sont les philosophes qui croient qu'il est impossible de penser le monde autrement qu'à travers le filtre d'un schème conceptuel ou d'une théorie. Et l'extension même du terme « théorie » varie massivement d'un auteur à l'autre, pour Popper c'est une proposition synthétique quantifiée universellement ; pour Quine, c'est la totalité de la science, de la connaissance humaine.

Voilà donc le contexte philosophique dans lequel nous allons examiner les avantages et les limites de l'usage de l'idée de schème conceptuel. Les avantages sont assez évidents : l'idée de schème est toute naturelle, il ne s'agit ni plus ni moins que de la totalité de notre savoir. Il s'agit d'un ensemble de

2. Ce qui signifie que, dans le meilleur des cas, l'ensemble de croyances doit être tel qu'il n'impliquerait pas simultanément la vérité de deux croyances contradictoires. En effet, si la rationalité nous prescrit de croire les conséquences de nos croyances, nous devons accepter ce qu'on appelle la fermeture épistémique, que nous pouvons exprimer ainsi : si Pierre croit que p, et si $p \supset q$, alors Pierre croit que q. Mais comme l'ensemble de croyances de Pierre n'est pas constitué que d'une seule croyance p, mais d'un ensemble potentiellement infini de croyances, il se pourrait que l'ensemble de croyances de Pierre soit tel qu'il implique à l'insu de Pierre à la fois q et $\sim q$. C'est là le cas de figure que l'expression « maximalement consistant » cherche à exclure.

croyances qui change, se transforme, et évolue selon les époques ou les cultures. Cette idée se prête merveilleusement bien à l'explication des variations culturelles, ainsi qu'à l'explication de l'évolution des connaissances. Mais il faut s'interroger à savoir si ces avantages l'emportent sur les inconvénients. Il faut en effet être prêt à affronter quelques questions fort embarrassantes, dont :

1. Y a-t-il un seul, ou plusieurs schèmes conceptuels ?
2. S'il y en a plusieurs, ces schèmes conceptuels sont-ils spécifiques, chacun, à une culture ou à une époque ? Si oui, cela ne rend-il pas la vérité *relative* à cette culture, ou à cette époque ?
3. S'il n'est pas possible de s'extraire, pour ainsi dire, de notre schème conceptuel pour vérifier son adéquation, alors même sous l'hypothèse la plus favorable selon laquelle il n'y aurait qu'un seul schème, sa vérité ne serait-elle pas que relative ?
4. Si nous ne pouvons appréhender le monde qu'à travers le filtre de notre schème conceptuel, ne doit-on pas penser que monde et schème covarient ?

Historiquement, il est possible de faire remonter l'origine de la notion de schème conceptuel aussi loin que nous le désirons. En effet, selon l'interprétation plus ou moins littérale que nous adoptons de cette notion, nous pouvons affirmer qu'elle se retrouve sous une forme ou une autre chez tous les relativistes. Il est ainsi possible de la faire remonter à Protagoras dont la maxime était « l'homme est la mesure de toute chose ». Une interprétation plus stricte la campe plus résolument chez les auteurs qui l'ont explicitement thématisée. Mais notre approche ne sera pas ici historique, nous renonçons d'entrée de jeu à situer l'apparition de cette notion dans le discours philosophique. Nous examinerons plutôt le travail des trois auteurs qui ont, selon nous, le plus fait progresser la discussion sur cette question. Nous exposerons ainsi succinctement la position de Thomas Kuhn [1962 ; 1982] pour examiner plus en détail les critiques qui lui ont été adressées. Nous nous arrêterons notamment sur une critique cinglante formulée par Donald Davidson [1974]. Enfin, nous terminerons par la présentation de la position de W. V. Quine [1951 ; 1975] pour montrer comment elle diffère fondamentalement de la position de Kuhn qu'elle a pourtant inspirée.

2. Thomas Kuhn

Dans *La structure des révolutions scientifiques* [1962][3], Thomas Kuhn remet en question le modèle traditionnel du progrès scientifique. Selon ce modèle, le progrès scientifique serait un processus cumulatif au cours duquel une

3. Toutes les références à ce texte de Kuhn sont à la traduction française publiée chez Flammarion.

théorie en remplace une autre en l'englobant. Une nouvelle théorie serait en ce sens une « amélioration » d'une théorie antérieure. Au terme d'une étude historique du développement des sciences, Kuhn conclut qu'il faut substituer à ce modèle simpliste un modèle qui insiste davantage sur les ruptures et les révolutions qui jalonnent le développement scientifique, plutôt que sur sa continuité. Selon Kuhn, le passage d'une théorie à une autre est marqué par une rupture telle qu'il n'est pas possible d'en rendre compte autrement qu'en termes de changement de « paradigme ». Tout au long de son livre, il insiste fortement sur l'idée selon laquelle l'*univers intellectuel* ou encore l'*univers conceptuel* des scientifiques avant l'introduction d'une nouvelle théorie est totalement différent de l'*univers intellectuel* ou *conceptuel* des scientifiques après l'acceptation de la nouvelle théorie. Par exemple :

> […] les scientifiques qui traitèrent Copernic de fou parce qu'il prétendait que la Terre tournait […] n'avaient pas simplement ou tout à fait tort. Quand ils disaient « Terre » ils entendaient « position fixe ». *Leur* Terre, c'est le moins qu'on puisse dire, ne pouvait pas bouger. L'innovation de Copernic ne consista donc pas simplement à faire mouvoir la Terre. Ce fut plutôt une nouvelle manière de considérer les problèmes de physique et d'astronomie, laquelle changeait nécessairement le sens des mots « Terre » et « mouvement » [Kuhn, 1962, p. 206 ; nos italiques].

Il faut comprendre par cela quelque chose d'assez radical : il y a changement des catégories conceptuelles à l'aide desquelles le sujet appréhende le monde. Plus tôt dans l'ouvrage, Kuhn a même écrit :

> […] les changements de paradigmes font que les scientifiques, dans le domaine de leurs recherches, voient tout d'un autre œil. Dans la mesure où ils n'ont accès au monde qu'à travers ce qu'ils voient et font, nous pouvons être amenés à dire qu'après une révolution, les scientifiques réagissent à un monde différent. [Kuhn, 1962, p. 157]

Cela découle du rôle imparti au « paradigme ». En effet, son statut est absolument crucial. Tout comme aux catégories conceptuelles, Kuhn accorde aux paradigmes la priorité logique dans l'ordre de l'expérience. Il dira que les paradigmes donnent forme à l'expérience ; qu'ils président à la récolte des faits ; et qu'ils guident les recherches [Kuhn, 1962, p. 73] ; bref, qu'ils guident et déterminent le cours de la science *normale* [Kuhn, 1962, p. 75]. Kuhn insistera assez fortement sur le fait qu'il ne faut réduire le paradigme ni à un ensemble de règles, ni à une méthode, ni non plus à une interprétation des phénomènes empiriques. Le paradigme n'est donc pas une théorie, il joue un rôle encore antérieur à la formulation de celle-ci. Il s'apparenterait davantage à une matrice conceptuelle qui rend l'expérience possible. C'est en ce sens qu'il peut affirmer que si deux scientifiques travaillent sous deux paradigmes différents, ils ne peuvent tout simplement pas *voir* le même monde tant ils

font entrer leurs expériences respectives dans des boîtes conceptuelles différentes et décrivent, par le fait même, des mondes différents, « incommensurables » l'un avec l'autre.

Kuhn apparente enfin le passage d'un paradigme à un autre à un *Gestaltswicht*, c'est-à-dire au changement de perspective auquel peut donner lieu, par exemple, un cube de Necker qui donne à voir alternativement, mais jamais simultanément, l'une puis l'autre face comme étant celle de « devant ». Cette métaphore est importante puisqu'elle illustre bien l'idée fondamentale chez Kuhn, sur laquelle nous reviendrons sous peu, que nous n'avons accès qu'à un seul paradigme, et que le passage d'un paradigme à un autre se fait comme par une révolution du point de vue conceptuel, bref qu'ils sont *incommensurables* ou *incomparables*. Kuhn affirme être parvenu à ces conclusions après une étude de l'histoire des sciences. Il ne propose nulle part d'argument philosophique concluant à l'existence nécessaire des paradigmes, mais il présente plutôt l'existence de ceux-ci comme une explication possible du développement apparemment chaotique des sciences. Quoi qu'il en soit, la notion de paradigme demeurera assez vague puisque Kuhn dira lui-même que les paradigmes sont imperméables à la formulation verbale ; ce qui, il faut bien l'admettre, laisse libre cours à l'interprétation.

Revenons un moment sur la notion d'incommensurabilité parce que c'est l'usage que Kuhn a fait de cette notion qui a le plus irrité certains philosophes des sciences. Kuhn n'entend pas faire un usage métaphorique de l'incommensurabilité, il insistera fortement sur le fait qu'elle doit être interprétée littéralement. Cela implique que les savants travaillant sous un nouveau paradigme ne comprennent littéralement pas leurs prédécesseurs qui travaillaient sous le paradigme qui a été renversé. C'est un peu comme s'ils parlaient deux langues différentes, deux langues qui ne seraient pas intertraduisibles. Nous l'avons vu dans la citation ci-dessus, même les termes singuliers comme « Terre » changent de signification. Cette question est tellement importante aux yeux de Kuhn, qu'il n'est pas exagéré de dire qu'il a consacré le plus gros de son travail philosophique ultérieur à tenter de donner un sens à sa notion d'incommensurabilité. Ainsi que nous le verrons ci-dessous, les critiques les plus sérieuses adressées à Kuhn tournent toutes plus ou moins autour de l'usage de cette notion. Il sera facile de comprendre pourquoi à l'aide de l'exemple suivant inspiré de [Putnam, 1981, p. 67]. Prenons l'énoncé « la Terre est plate » qui était tenu pour vrai au XIII^e^ siècle et qui ne l'est plus maintenant. Selon Kuhn, il semblerait que nous devrions dire aujourd'hui que l'énoncé « La Terre est plate » était littéralement vrai à l'époque, et que nous ne devrions pas dire, aujourd'hui, que « la Terre est plate » était tout aussi faux au XIII^e^ qu'au XXI^e^ siècle (même si, au XIII^e^, nous l'ignorions). Mais cette position de Kuhn nous place devant un dilemme

redoutable. Pour expliquer que « la Terre est plate » est tout à la fois vrai et faux, mais à des époques différentes, il faudrait admettre l'une ou l'autre des deux choses suivantes. Ou bien que la Terre a changé de forme entre le XIII^e^ et le XXI^e^ siècle, ce qui est saugrenu ; ou bien que l'énoncé du XIII^e^ siècle « la Terre est plate » n'avait pas la même signification que l'énoncé « la Terre est plate » d'aujourd'hui, mais cela est presque aussi saugrenu. C'est pourtant cette deuxième voie qu'emprunte Kuhn : si « La Terre est plate » était *vrai* au XIII^e^ siècle, et est faux maintenant, c'est parce que nous ne parlons pas le même langage ; nous parlons des langages qui ne sont pas traduisibles l'un dans l'autre, des langages incommensurables.

La question sur laquelle nous aimerions maintenant nous pencher, en examinant les critiques adressées à Kuhn et les réponses qu'il a proposées, c'est de déterminer si l'adoption de cette position n'entraînerait pas l'adoption du relativisme que Wittgenstein a qualifié de suicide mental.

3. Trois critiques

Initialement, les thèses de Kuhn ont été assez bien reçues par les historiens, sociologues et anthropologues, mais assez rapidement, les philosophes se sont montrés réticents, et les arguments qui lui ont été opposés se sont avérés, sinon dirimants, tout au moins extrêmement coriaces. Dans un article important [Kuhn, 1982], Kuhn identifie, puis tente de répondre aux principaux arguments présentés à l'encontre de sa thèse. Aux deux premiers identifiés par Kuhn lui-même, nous nous permettons d'en ajouter un troisième.

L'argument de l'incommensurabilité : si deux schèmes conceptuels ne peuvent être exprimés dans un même langage, alors ils ne peuvent être comparés l'un à l'autre ; et aucun argument basé sur des faits ne peut permettre de trancher en faveur de l'un d'eux.

Kuhn ne retient pas cet argument au nombre des critiques puisqu'il endosse tout à fait ce point de vue. Ce qu'il refuse, en revanche, c'est que cette position implique un relativisme débridé. Selon Kuhn, il est vrai de dire qu'il y a incommensurabilité et intraduisibilité, mais cela n'implique selon lui rien de plus que l'obligation, pour l'historien des sciences, de faire l'effort herméneutique de redessiner le champ sémantique des termes qu'il utilise afin de les rendre plus conformes à la théorie sous enquête. Il s'oppose à ce que nous utilisions *notre* vocabulaire, l'idiome moderne, pour expliquer une théorie révolue. La raison en est qu'il épouse un holisme sémantique modéré (ou « local ») selon lequel les expressions d'une langue donnée sont liées à certaines autres, et leur signification dépend en partie de ces liens. Si entre deux langues différentes, les réseaux sémantiques reliant des expressions (à

première vue équivalentes) sont différents, alors la traduction ne capture pas le sens de l'expression de départ. Voici l'exemple qu'il donne :

> Prenez le mot français « pompe ». Dans certains contextes […] son équivalent anglais est « *pomp* » ; dans d'autres contextes […] son équivalent est « *pump* ». […]
> Maintenant, comparez le cas de « pompe » à celui de mots français comme « esprit » ou « doux/douce ». « Esprit » peut être remplacé, selon le contexte, par des termes anglais tels que « *spirit* », « *aptitude* », « *mind* », « *intelligence* », « *judgement* », « *wit* », ou « *attitude* ». Le second, un adjectif, peut être appliqué, entre autres, au miel (« *sweet* »), à la laine (« *soft* »), à une soupe qui manque d'assaisonnement (« *bland* »), à un souvenir (« *tender* »), ou à une pente ou un vent (« *gentle* »). Ce ne sont pas des cas d'ambiguïté, mais de disparité conceptuelle entre le français et l'anglais. « Esprit » et « doux/douce » sont des concepts unitaires pour les francophones, et les anglophones en tant que groupe ne possèdent pas d'équivalent. […] « Esprit » et « doux/douce » sont ainsi des exemple de termes qui peuvent être traduit seulement en partie et par compromis. [Kuhn, 1982, p. 307-8][4]

Si nous qualifions ce holisme de « modéré », voire de « local », c'est parce que Kuhn ne semble plus, quelque vingt ans après *La structure des révolutions scientifiques*, affirmer qu'il y a une incommensurabilité totale entre les langues, mais seulement partielle. Il existerait des poches d'incommensurabilité qui rendraient la projection d'une langue sur l'autre impossible. Il faut souligner que l'explication de Kuhn n'est pas une réponse à l'argument de l'incommensurabilité : il explique sa position sans résoudre les problèmes qu'elle pose. Comment choisir rationnellement entre deux schèmes ?

L'argument de l'indicibilité : s'il est impossible de traduire une ancienne théorie dans l'idiome moderne, c'est-à-dire à l'aide du nouveau vocabulaire, comment Kuhn lui-même parvient-il à exprimer aussi clairement les théories d'Aristote, Newton, Lavoisier ou Maxwell ?

Ce second argument, direct, touche au cœur de la thèse kuhnienne de l'incommensurabilité. Il a été formulé à diverses reprises [voir entre autres Davidson, 1974 ; Putnam, 1981] et Kuhn a peiné à y répondre de manière adéquate. Dans [Kuhn, 1982, p. 302] il réitère l'idée que les concepts de « masse » et de « force » newtoniennes n'ont pas d'équivalents dans le langage d'Aristote ou dans celui d'Einstein, et que par conséquent ces langages ne peuvent être traduits l'un dans l'autre. La réponse qu'il offre ensuite à l'argument de l'indicibilité n'est, il faut bien l'admettre, pas très satisfaisante. Il soutient que, tout comme un jeune enfant apprend sa langue maternelle sans avoir besoin de la traduire dans une langue qu'il connaîtrait déjà, l'historien

4. Ici et dans la suite de notre texte, nos renvois sont à la version française parue à la Librairie Philosophique J. Vrin en 2004.

des sciences doit apprendre les langages d'Aristote, de Newton et d'Einstein sans les traduire dans son propre langage. Cette réponse n'est pas très satisfaisante pour la raison évidente qu'il n'y aurait plus de critère commun de compréhension du langage d'Aristote et du langage d'Einstein. Or, dans un tel cas, il n'y a plus de distinction possible entre *comprendre* le langage d'Aristote ou le langage d'Einstein, et *croire comprendre* ces langages. Quiconque *croirait comprendre* Aristote, le comprendrait réellement ; or, nous aimerions bien croire qu'il y a une différence entre les deux.

L'argument des schèmes rivaux : si *monde* et *schème* covarient, n'est-il pas possible d'imaginer un schème rival, incommensurable, et incompatible avec le nôtre ? Auquel cas, tout discours en termes de schèmes conceptuels ne nous condamne-t-il pas au relativisme ?

C'est sans doute là l'argument le plus fort contre l'usage de la notion de schème conceptuel. C'est un argument qui sera repris et exploité par Donald Davidson (voir ci-dessous), mais qui ne semble pas inquiéter Kuhn outre mesure. Ce dernier persiste en effet à dire que, par exemple, les chimistes du XVIII^e^ siècle décrivaient un monde différent du nôtre ; décrivant comme ils le faisaient un monde dans lequel « il y avait du phlogistique »[5]. Et nous nous souviendrons que, dans la même veine, il affirmait dans *La structure des révolutions scientifiques*, « qu'après une révolution, les scientifiques réagissent à un monde différent. » [Kuhn 1962, p. 157]. À première vue, il semble que si nous adoptons le holisme sémantique, serait-il « modéré », « faible », ou « local », comme celui de Kuhn, nous sommes condamnés à devoir admettre que le monde et le schème conceptuel covarient. Au moins deux arguments peuvent être invoqués pour contrer cette inférence. L'un, qui sera discuté plus en détail ci-dessous, est à l'effet que ce n'est pas le holisme qui implique le relativisme des schèmes, mais que c'est plutôt la sous-détermination (voir section 5 ci-dessous). Le second contre-argument est que le holisme n'implique le relativisme que sous une interprétation très littérale, voire naïve. Prenons deux langages incommensurables au sens de Kuhn, c'est-à-dire deux langages qui auraient entre eux des poches d'incommensurabilité dues à des différences dans leurs réseaux sémantiques respectifs. Kuhn tient à l'incommensurabilité entre ces langages, mais à bien y penser, si nous accordons cela, ne réduisons-nous pas la thèse du holisme sémantique à l'absurde ? Kuhn affirme que la signification des termes est déterminée par ces réseaux sémantiques. Nous ne pouvons raisonnablement douter de cela, le holisme sémantique est une thèse forte et probablement vraie, mais il faut savoir l'interpréter convenablement. Or l'interprétation de Kuhn semble un peu

5. Tout dépend ici évidemment de l'interprétation que nous faisons de l'expression « il y avait ».

confuse. Il y aurait au moins trois choses à clarifier : a) jusqu'où devons-nous aller dans l'identification de la signification aux réseaux sémantiques ? Et b) quel est le critère d'identité ou de différence de signification ? Et enfin, c) que sont, selon lui, ces « significations » ? Il serait illusoire de penser qu'il est possible de répondre à des questions aussi fondamentales en quelques lignes seulement. Aussi nous contenterons-nous de souligner ce qui nous apparaît essentiel quant à la thèse défendue par Kuhn.

D'abord, son interprétation de la contribution que font les réseaux à la signification des termes est trop forte. Elle équivaut peut-être même à une pure et simple identification 'signification = réseaux'. En effet, lorsque Kuhn affirme qu'il n'y a pas d'équivalent anglais d'« esprit » ou de « doux/douce », il pousse l'argument trop loin, ce qui l'entraîne à dire quelque chose qui est tout simplement faux. Ce n'est certainement pas parce que nous pouvons traduire « esprit » par « *spirit* », « *aptitude* », « *mind* », « *intelligence* », « *judgement* », « *wit* », ou « *attitude* », selon le contexte, que toutes ces traductions sont erronées ou déficientes parce qu'aucune ne capture ce qui est perçu comme la polysémie ou la flexibilité sémantique d'« esprit ». Cette position philosophique est tout simplement loufoque, elle rend la traduction absolument *impossible*. Une bonne traductrice traduira « esprit » tantôt par « *aptitude* » et tantôt par « *mind* » selon le contexte. Elle ne pourrait pas choisir indifféremment l'un ou l'autre parce qu'il ne s'agit pas des mêmes mots. Et il est faux de prétendre que son choix serait systématiquement insatisfaisant sous prétexte qu'en faisant le choix de « *mind* » par exemple, elle renonce *de facto* à toutes les autres possibilités. Il faut plutôt comprendre que, si elle avait fait n'importe quel autre choix que celui-là, elle aurait mal traduit. « *Spirit* », « *aptitude* », « *mind* », « *intelligence* », « *judgement* », « *wit* », ou « *attitude* » ne sont pas interchangeables dans tous les contextes. Si la contribution des réseaux était aussi importante que Kuhn semble le dire, non seulement la traduction serait-elle impossible, mais la communication elle-même le serait. Il suffit de penser aux inégalités dans la distribution des compétences linguistiques au sein d'une communauté pour saisir le problème. Ne serions-nous pas en effet tenu d'admettre que si Pierre et Marie, tous deux locuteurs du français, n'ont pas *exactement* la même connaissance des réseaux sémantiques, qu'ils ne parlent pas la même langue ? Songeons un peu au processus d'apprentissage de ces réseaux sémantiques. Un enfant en bas âge ne possède pas, si nous suivons l'argument de Kuhn, le même concept de « doux/douce » qu'un locuteur qui aurait une meilleure connaissance de cette langue ? Kuhn n'est pas seul à faire cette interprétation radicale (et erronée) du holisme sémantique[6].

6. Voir entres autres Dummett, 1975, 1976 ; Fodor et Lepore, 1992, chapitres 2 et 3.

En second lieu, nous sommes en droit de nous interroger sur le critère d'identité et de différence des significations. Si les significations sont déterminées par les réseaux sémantiques et qu'il est raisonnable de penser que deux individus n'ont pas la même maîtrise de ces réseaux, alors nous sommes tenus admettre qu'ils ne parlent pas la même langue (même si, à première vue, ils parlent tous deux français, par exemple). Mais si, comme nous pouvons quotidiennement le constater, les locuteurs peuvent entretenir de longues conversations qui se déroulent sans embûches, sur quoi pouvons-nous prendre appui pour affirmer qu'ils ne parlent pas la même langue ? Sinon, bien entendu, sur l'interprétation abusive du holisme dénoncée au paragraphe précédent ? Il en va de même pour la traduction. Si dans certains contextes nous traduisons « esprit » par « *wit* » plutôt que par « *mind* », c'est parce que faire autrement serait une erreur de traduction. Et si dans un contexte donné les membres de la communauté des traducteurs s'entendent pour considérer qu'il faut traduire « esprit » par « *wit* », pourquoi persister à dire qu'en vertu de la différence entre les réseaux sémantiques de l'un et de l'autre, la traduction *doit* demeurer insatisfaisante ? Dit simplement : il ne faut postuler de différence de signification que là où la différence est détectable. Kuhn semble tenu à postuler l'existence de différences en pratique indétectables. Or, comme le soutient Quine en s'inspirant d'une publicité des peintures Sherwin-Williams, « *Save the surface and you save all* ». En d'autres termes, tant et aussi longtemps que la traduction sera matériellement adéquate, il n'y aura aucune raison de s'inquiéter de la fidélité de celle-ci.

En troisième lieu, il semble que Kuhn travaille avec un concept quelque peu suranné de « signification ». Il essentialise les significations, les réifie, et en fait ainsi autant de contenus sémantiques exprimés par des énoncés et ciselés par des réseaux sémantiques qui les articulent les unes aux autres. Dans [Kuhn, 1982], il parle volontiers d'identité et de différence de sens sans fonder ces jugements d'identité ou de différence sur quoi que ce soit d'observable. Que les significations soient chez lui des entités quelque peu mystérieuses cela se manifeste dans la critique qu'il adresse à la philosophie analytique contemporaine qui identifie interprétation et traduction. Kuhn croit devoir faire une distinction essentielle entre les deux processus : interpréter d'abord, traduire ensuite. Mais il suffit de demander dans quelle langue se déroule le processus d'interprétation pour réduire cette distinction à néant. Interpréter, c'est traduire. Interpréter un mot, une expression ou un énoncé dans une langue c'est traduire ce mot, cette expression ou cet énoncé à l'aide d'autres mots, expressions ou énoncés de cette même langue. « Célibataire » signifie « homme non marié », par exemple. Traduire, c'est interpréter un mot, une expression ou un énoncé dans une langue en traduisant ce mot,

cette expression ou cet énoncé à l'aide de mots, d'expressions ou d'énoncés d'une autre langue. « Célibataire » signifie « *bachelor* ». À moins de faire de l'interprétation un processus mystérieux de communion directe avec les significations, elle se laisse réduire à la traduction. Enfin, nous pouvons nous demander si Kuhn aurait persisté à défendre l'incommensurabilité s'il avait abandonné son concept de signification. En effet, comment maintenir la thèse de l'incommensurabilité tout en abandonnant les significations conçues comme entités autonomes, réifiées ?

La prochaine section est consacrée à la critique que Davidson a adressée non seulement à Kuhn, mais surtout, à l'idée même de schème conceptuel. Nous y consacrons une section entière, même si elle est courte, parce que cette critique de Davidson cristallise un ensemble d'objections reprises par d'autres.

4. Davidson

La critique de Davidson est radicale. Il soutient ni plus ni moins que la position de Kuhn est auto-réfutante, qu'elle est contradictoire et, même, qu'elle ne peut être exprimée clairement. Selon Davidson, Kuhn est condamné au relativisme le plus radical. La critique davidsonnienne s'attaquera d'abord à la notion d'incommensurabilité, mais s'en prendra ensuite assez rapidement au dualisme schème-contenu que présuppose la notion même de schème conceptuel. C'est ainsi qu'une critique de l'incommensurabilité se transforme en rejet de la notion de schème conceptuel elle-même. Sa critique se trouve dans un texte au titre très descriptif : « Sur l'idée même de schème conceptuel ». Voici, pour commencer, une longue citation de ce texte qui campe, on ne peut mieux, sa position.

> Les philosophes de toutes tendances aiment à parler de schèmes conceptuels. Les schèmes conceptuels, nous dit-on, sont des façons d'organiser l'expérience ; ce sont des systèmes de catégories qui donnent forme aux données de la sensation ; ce sont des points de vue à partir desquels les individus, les cultures ou les périodes contemplent le cours des choses. Il peut ne pas être possible de traduire un schème dans un autre, auquel cas les croyances, les désirs, les espoirs, et les savoirs qui caractérisent une personne n'ont pas de véritables homologues pour celui qui souscrit à un autre schème. La réalité elle-même est relative à un schème : ce qui est considéré comme réel dans un système peut ne pas l'être dans un autre.
> Même les penseurs qui sont certains de l'existence d'un seul schème conceptuel subissent l'emprise du concept de schème ; même les monothéistes ont une religion. Et quand quelqu'un entreprend de décrire « notre schème conceptuel », la tâche qu'il se donne chez lui, présuppose, à le prendre à la lettre, qu'il pourrait y avoir des systèmes rivaux.

> Le relativisme conceptuel est une doctrine grisante et exotique, ou le serait si nous pouvions lui donner un sens. Le problème, comme c'est souvent le cas en philosophie, est qu'il est difficile d'améliorer l'intelligibilité tout en gardant l'excitation. [Davidson, 1974, p. 268]

Davidson accepte la doctrine selon laquelle avoir un schème conceptuel, c'est avoir un langage. Cette identification est assez naturelle et répandue. Kuhn lui-même parle volontiers de la distinction entre le langage d'Aristote et celui d'Einstein. Même l'idée classique selon laquelle la connaissance est une représentation juste de la réalité se prête à la reformulation en termes de langage. La représentation peut être formulée en termes de croyances, auquel cas la connaissance est l'ensemble des croyances vraies, mais elle peut tout aussi bien être formulée en termes d'énoncés auquel cas elle devient l'ensemble des énoncés vrais. Une fois que nous avons accepté cette identification schème-langage, il est facile de mettre à mal la thèse de l'incommensurabilité. Quel sens pourrions-nous encore reconnaître à l'idée qu'il pourrait exister un langage qui ne puisse être traduit dans le nôtre, ou à ce compte dans aucun autre langage ? La formulation de Davidson est lapidaire :

> […] rien, pourrait-on dire, ne pourrait être considéré comme une preuve de ce que l'on ne peut interpréter une forme quelconque d'activité dans notre langage sans que ce soit en même temps une preuve de ce que cette forme d'activité n'est pas du comportement verbal. [Davidson, 1974, p. 270]

Une fois la thèse de l'incommensurabilité radicale rejetée, il poursuit sur sa lancée pour rejeter la notion même de schème. L'argument est plus complexe, mais nous pouvons sans trop le dénaturer, le résumer ainsi. Tout discours en termes de schème conceptuel présuppose apparemment un dualisme schème-contenu. Comme s'il y avait d'un côté le schème, de l'autre le monde, et que le schème servait à interpréter ce dernier, à lui donner forme, à l'intégrer dans des catégories préformées. Cette idée, nous la rencontrons souvent sous un autre déguisement : tous les langages déforment la réalité parce qu'aucun ne dispose de la force expressive nécessaire pour exprimer la complexité infinie du réel. C'est comme si notre esprit pouvait, lui, saisir directement la réalité dans toute sa complexité, mais qu'il était ensuite contraint à subir le désagrément qui résulte du moulage de son expérience directe par le langage. Une attitude qui n'est pas sans rappeler celle de ceux qui croient que le langage est inapte à exprimer une partie de l'expérience humaine. À quoi nous ne pouvons que rétorquer qu'il serait bien étonnant qu'ils soient capables de se l'exprimer à eux-mêmes, mais pas aux autres : le dualisme schème-contenu présuppose une bien étrange métaphysique de l'expérience. Nous sommes confrontés à un dilemme. Ou bien nous maintenons le dualisme schème-contenu et alors nous devons être en mesure

d'expliquer par quel processus nous pouvons appréhender, d'une part, le contenu indépendamment du schème, et, d'autre part, le schème indépendamment du contenu. Mais il semble que cela présuppose que le sujet serait en mesure de se tenir à distance du schème, pour l'englober du regard, du point de vue de… d'un autre schème ? Il faut, pour exprimer le dualisme schème-contenu se tenir à la fois à l'intérieur et à l'extérieur du schème. Voilà qui est certainement absurde. Ou bien nous maintenons le dualisme schème-contenu, et nous maintenons la priorité épistémique du schème, mais alors nous ne pouvons plus expliquer l'incommensurabilité des schèmes, c'est-à-dire cela même que nous souhaitions expliquer ! L'autre branche du dilemme n'est donc pas plus invitante.

Tournons-nous maintenant vers la pensée de W. V. Quine, celui-là même qui a inspiré à la fois Kuhn *et* Davidson.

5. Quine

La conception de W.V. Quine est fondamentalement différente de celle de Kuhn. D'abord Quine adopte le concept de schème conceptuel après avoir développé un argument philosophique qui, pour ainsi dire, le contraint au holisme épistémologique. Il présente son argument dans un article célèbre de 1951 intitulé « Deux dogmes de l'empirisme ». Quine y attaque deux idées reçues de l'empirisme : i) la distinction entre les énoncés analytiques et les énoncés synthétiques ; et ii) le réductionnisme. La première concerne la distinction qu'il y aurait entre les énoncés qui sont vrais en vertu de leur seule signification et indépendamment des faits, « aucun célibataire n'est marié » étant un exemple quinien ; et les énoncés qui sont vrais en vertu des faits, « la neige est blanche » par exemple. La seconde est l'idée selon laquelle « chaque énoncé doué de signification équivaut à une construction logique à partir de termes qui renvoient à l'expérience immédiate » [Quine, 1951, p. 49].

L'argumentation de Quine est assez complexe, mais nous pouvons la résumer ainsi. Si nous devons abandonner la première idée c'est parce que la distinction repose sur une explication qui est irrémédiablement circulaire. En effet, la notion d'analyticité repose sur celle de synonymie, elle-même dépendante de celle de signification qui, à son tour, est nécessaire pour distinguer les énoncés analytiques des énoncés synthétiques. La conséquence de ce cercle vicieux est, selon Quine, qu'il faut abandonner la distinction analytique/synthétique. Mais Quine a une autre raison d'abandonner cette distinction : il est béhavioriste. Il rejette en effet la notion de signification préférant à « ces îles flottantes de l'esprit » [Quine, 1962, p. 140] les entités observables que sont les comportements. Dans « Deux dogmes », il dira avec ironie que « [l]a signification, c'est ce que devient l'essence, une fois divorcée

d'avec l'objet de la référence et remariée au mot » [Quine, 1951, p. 52]. L'argument quinien serait évidemment irrecevable s'il refusait une distinction basée sur la signification, en vertu seulement de son rejet du concept même de signification. Il faut donc un peu plus d'argumentation ici.

L'analyticité de

(1) Aucun célibataire n'est marié

serait assurée si nous parvenions à trouver une procédure qui nous permettrait de réduire cet énoncé à un énoncé logiquement vrai, c'est-à-dire à un énoncé dont l'analyticité ne peut faire aucun doute. Dans le cas qui nous intéresse, il faudrait pouvoir réduire (1) à :

(2) Aucun homme non marié n'est marié.

Mais nous voyons tout de suite que la réduction désirée dépend fondamentalement de l'intersubstituabilité de « homme non marié » et de « célibataire ». Or, la garantie que nous puissions substituer l'un à l'autre dans tous les contextes *salva veritate* ne peut être obtenue que si nous nous assurons de la synonymie des deux termes. Or, la synonymie ne peut être établie sans le recours à la signification, et la signification est précisément l'enjeu de la distinction analytique/synthétique que nous cherchons à fonder. Après avoir montré le cercle vicieux dans lequel nous risquons de nous engager si nous suivons cette argumentation pour justifier la distinction analytique/synthétique, Quine s'emploie à réfuter quelques parades possibles à sa position. Il critiquera ainsi que nous puissions plaider que si « homme non marié » et « célibataire » sont intersubstituables, c'est en vertu de ce que le premier serait la *définition* du second. À cela il répond qu'il ne faut pas prendre « les formules du lexicographe pour paroles d'évangile », ce serait un appel à l'autorité aussi risible que citer *Wikipédia* dans un article scientifique. Les formules du lexicographe ne « se contentent [que] de prendre acte de synonymies déjà attestées » [Quine, 1951, p. 55]. De plus, loin de fonder la notion de synonymie ou celle de signification, les définitions prennent plutôt appui sur elles ; nous retrouvons encore le cercle vicieux dénoncé ci-dessus. À d'autres solutions envisagées, Quine répond tout aussi diligemment, mais nous ne reproduirons pas ici ces arguments. Quine conclut de tout cela que la distinction analytique/synthétique n'est pas claire du tout et qu'elle doit, pour cette raison, être abandonnée.

Le second dogme auquel il s'attaque, le réductionnisme, est intimement lié au premier. Sans suivre pas à pas l'argumentation de Quine lui-même, voici comment nous pouvons facilement comprendre que la perte de la distinction entre les énoncés analytiques et les énoncés synthétiques entraîne la perte du réductionnisme. Supposons un énoncé théorique quelconque Θ

assez complexe et dont aucun des termes ne renvoie à l'expérience immédiate. La thèse réductionniste stipule que *si* l'énoncé Θ est doué de sens, c'est-à-dire s'il n'est ni tautologique, ni contradictoire, ni « métaphysique », alors il doit en principe pouvoir être réduit à une construction logique d'énoncés ne contenant que des termes qui renvoient à l'expérience immédiate. Cette thèse s'appuie fortement sur le vérificationnisme, une thèse sémantique selon laquelle la signification d'un énoncé est sa méthode de vérification. Cette thèse, très en vogue au début du XX^e^ siècle, était utilisée pour distinguer les énoncés doués de sens de ceux qui en sont dépourvus, et il s'agissait, ni plus ni moins, d'une stratégie pour débusquer et éliminer le plat verbiage métaphysique indécidable.

L'idée est la suivante : si nous ne pouvons pas relier d'une manière ou d'une autre un énoncé théorique au monde, de manière à ce que nous puissions, ce faisant, évaluer sa valeur de vérité en le mesurant à des faits observables, alors nous n'avons aucune raison de croire que cet énoncé est vrai ou faux, et nous n'avons même aucune raison de croire qu'il est doué de sens ; il doit par conséquent être réputé sinon insensé, du moins dépourvu de sens. La stratégie témoignait d'un certain génie, mais elle était trop radicale (naïve même) pour survivre à une analyse philosophique serrée. Mais revenons à l'argument contre le réductionnisme. Pris conjointement, la théorie de la vérification et le réductionnisme impliquent que Θ doit être réductible à un ensemble d'énoncés qui *eux* sont en contact avec l'expérience. Cet ensemble d'énoncés s'appelle *classe de réduction*, il s'agit de l'ensemble des énoncés (ε_1, ε_2, ε_3, …, ε_n) à partir desquels la signification de Θ peut être logiquement reconstruite. Dans les cas les plus simples, Θ est une généralisation logiquement équivalente à une somme logique d'énoncés observationnels simples ($\varepsilon_{o1} \wedge \varepsilon_{o2} \wedge \varepsilon_{o3} \wedge \ldots \wedge \varepsilon_{on}$). Le réductionnisme appliqué à cet exemple dira tout simplement que la signification de Θ est identique à la signification de, ou est donnée par, ($\varepsilon_{o1} \wedge \varepsilon_{o2} \wedge \varepsilon_{o3} \wedge \ldots \wedge \varepsilon_{on}$). Mais attention, si nous ne disposons plus de la distinction analytique/synthétique, nous ne pouvons pas affirmer que les énoncés (3) ou (4)

(3) La signification de Θ est ($\varepsilon_{o1} \wedge \varepsilon_{o2} \wedge \varepsilon_{o3} \wedge \ldots \wedge \varepsilon_{on}$)
(4) $\Theta \equiv (\varepsilon_{o1} \wedge \varepsilon_{o2} \wedge \varepsilon_{o3} \wedge \ldots \wedge \varepsilon_{on})$

sont analytiques. Et, par conséquent, il n'est pas vrai que chaque énoncé doué de signification peut être réduit à une construction logique d'énoncés ne contenant que des termes qui renvoient à l'expérience immédiate.

Dans la suite de son article, Quine soutient que l'abandon des deux dogmes en cause entraîne le holisme épistémologique, c'est-à-dire la thèse selon laquelle les énoncés ne peuvent pas être évalué individuellement, mais seulement s'ils sont pris conjointement avec d'autres énoncés dans le cadre

d'une théorie. Dans « Deux dogmes » Quine écrit que « nos énoncés sur le monde extérieur affrontent le tribunal de l'expérience sensible, non pas individuellement, mais seulement collectivement » [Quine, 1951, p. 75]. Un peu plus loin, il affirme que « [l]'unité de signification empirique est la science prise comme un tout » [Quine, 1951, p. 76]. Cette thèse, qui avait déjà été défendue par Pierre Duhem [Duhem, 1906, p. 303-328][7] découle de l'abandon des deux dogmes. En effet, s'il nous abandonnons complètement le réductionnisme, nous abandonnons du même coup l'idée que les énoncés peuvent être évalués un à un en les confrontant à la réalité qu'ils prétendent décrire. Nous pouvons à la rigueur évaluer des théories entières, mais pas des énoncés individuels. Et si nous poussons le raisonnement plus loin, non seulement un énoncé n'est-il évaluable que dans le contexte d'une théorie, mais une théorie n'est évaluable que dans le contexte du savoir pris dans son ensemble.

Nous pensons volontiers qu'une hypothèse prise individuellement peut être vérifiée ou infirmée en la confrontant à l'expérience. Supposons une théorie qui a forme de loi simple comme, par exemple, « tous les corbeaux sont noirs », que le calcul des prédicats du premier ordre nous permet d'exprimer ainsi : $(\forall x)\,(Cx \supset Nx)$. Ce que dit la thèse Duhem-Quine est que cette hypothèse est en réalité beaucoup plus complexe que nous ne le croyons à première vue, et qu'elle doit être explicitée en stipulant notamment qu'elle s'appuie sur toute une panoplie de connaissances d'arrière plan, sur un ensemble d'hypothèses auxiliaires, ainsi que sur certaines conditions d'expérimentation (conditions initiales). Notre hypothèse principale vient ainsi accompagnée d'hypothèses auxiliaires ($Ha_1 \wedge Ha_2 \wedge Ha_3 \wedge \ldots \wedge Ha_n$) incluant la connaissance d'arrière-plan, c'est-à-dire les théories et tout le savoir lié d'une façon ou d'une autre à l'hypothèse principale. Elle se présente donc, en réalité, comme une longue conjonction *d'hypothèses*. En effet, si nous ne pouvons confronter une hypothèse seule à l'expérience empirique, il en va de même *pour toutes* les connaissances d'arrière plan et les hypothèses auxiliaires : elles s'appellent toutes mutuellement les unes les autres, et sont toutes, autant qu'elles sont, des… hypothèses. L'ensemble, la science ou la connaissance humaine, se présente alors elle-même comme une hypothèse, comme la meilleure hypothèse disponible sur le marché du savoir.

Mais que se passe-t-il alors si l'hypothèse se heurte à une expérience récalcitrante, si croyant vraie « Tous les corbeaux sont noirs », nous devions

7. Quine lui-même dira dans son texte de 1975 que c'est son holisme qui a « assez généreusement » été nommé la thèse de Duhem-Quine [Quine, 1975, p. 115]. Plus tôt dans ce même article, il parle volontiers de son « écho à l'écho duhémien de Newton » [Quine, 1975, p. 114].

faire l'observation d'un corbeau non-noir ? Devrions-nous rejeter l'hypothèse parce qu'elle est réfutée par l'expérience ? Ce serait certainement le cas si nous pouvions confronter l'hypothèse prise individuellement à l'expérience. Nous aurions alors le schéma d'inférence suivant :

$$\frac{\begin{array}{c} HP \supset Q \\ \sim Q \end{array}}{\sim HP}$$

L'hypothèse principale (*HP*) prédit que nous n'observerons jamais que des corbeaux noirs (*Q*), or nous observons un corbeau non-noir (~*Q*), donc notre hypothèse principale est fausse (~*HP*). C'est là un schéma trop simple. Si, comme nous le soutenons avec Quine, les croyances viennent en groupe, si une hypothèse principale est toujours liée à des hypothèses auxiliaires, alors la forme du raisonnement est plus complexe :

$$\frac{\begin{array}{c} (HP \wedge (Ha_1 \wedge Ha_2 \wedge Ha_3 \wedge \ldots \wedge Ha_n)) \supset Q \\ \sim Q \end{array}}{\sim HP \vee \sim Ha_1 \vee \sim Ha_2 \vee \sim Ha_3 \vee \ldots \vee \sim Ha_n}$$

Nous ne pouvons pas affirmer que l'hypothèse principale est fausse, mais seulement que l'hypothèse principale prise conjointement avec les hypothèses auxiliaires ne sont pas toutes vraies. Nous savons seulement que la conjonction n'est pas vraie !

Voici, si on nous permet une longue citation, comment Quine s'exprime à ce sujet :

> La totalité de ce qu'il est convenu d'appeler notre savoir ou nos croyances, des faits les plus anecdotiques de l'histoire et de la géographie aux lois les plus profondes de la physique atomique, ou même des mathématiques pures et de la logique, est une étoffe tissée par l'homme, et dont le contact avec l'expérience ne se fait qu'en bordure. […] Si un conflit avec l'expérience intervient à la périphérie, des réajustements s'opèrent à l'intérieur du champ. Il faut alors redistribuer les valeurs de vérité entre certains de nos énoncés. La réévaluation de certains énoncés entraîne la réévaluation de certains autres, à cause de leurs liaisons logiques – quant aux lois logiques elles-mêmes, elles ne sont à leur tour que des énoncés de plus dans le système, des éléments plus éloignés dans le champ. […] Mais le champ total est tellement sous-déterminé par ses conditions limites, à savoir l'expérience, qu'on a toute latitude pour choisir les énoncés qu'on veut réévaluer, au cas où interviendrait une seule expérience contraire.
>
> Si cette conception est juste […]. […] il devient aberrant de chercher une frontière entre les énoncés synthétiques qui reposent sur l'expérience de façon contingente, et les énoncés analytiques qui valent en toutes circonstances. On peut toujours maintenir la vérité de n'importe quel énoncé. Quelles que soient les circonstances. Il suffit d'effectuer des réajustements radicaux dans d'autres régions du système. […] Réciproquement, et du même coup, aucun énoncé

> n'est à tout jamais à l'abri de la révision. On a été jusqu'à proposer de réviser la loi logique du tiers exclu, pour simplifier la mécanique quantique ; quelle différence de principe entre un changement de ce genre et ceux par lesquels Kepler a remplacé Ptolémée, Einstein a remplacé Newton, ou Darwin a remplacé Aristote ? [Quine, 1951, p. 76-78]

Voilà une thèse qui ressemble fort à celle de Kuhn, mais s'expose-t-elle, comme cette dernière, aussi clairement au relativisme ? La réponse est délicate. Quine ne nie pas son relativisme, mais il plaide pour un relativisme très modéré. Selon lui, tout comme une théorie est sous-déterminée par l'expérience, la totalité du savoir l'est aussi, de sorte qu'il est impossible de dire de notre schème conceptuel qu'il est vrai dans l'absolu. Quine insiste par contre assez fortement sur le fait qu'il serait peu probable qu'il y ait, concurremment, deux schèmes conceptuels rivaux et incompatibles. Il peut certes y avoir à l'intérieur du schème conceptuel deux théories rivales mais au-delà de ça, il n'y a pas de schème rival. Son holisme épistémologique est métaphysique et non local. Quine traite de la totalité du savoir sans, comme le fait Kuhn, l'indexer à une période historique ou à un groupe culturel. Mais Quine ne peut, pour des raisons théoriques, exclure à tout jamais la possibilité d'un schème rival. Qu'il puisse y avoir un schème rival, cela est assuré par la sous-détermination du savoir par l'expérience. Ce qui mérite d'être explicité, c'est la raison pour laquelle il est peu vraisemblable que nous nous retrouvions un jour avec deux schèmes rivaux. La formulation exacte du problème ainsi que la réponse proposée par Quine se trouvent exposés dans un article intitulé « On empirically equivalent systems of the world » publié en 1975. Nous nous contenterons, dans ce qui suit, de présenter le point de vue de Quine, tel qu'il se trouve dans cet article.

Quine commence par rappeler que les hypothèses précèdent toujours les observations qui les corroborent ou les infirment ; en d'autres termes que les théories ne sont pas logiquement impliquées par l'expérience. Ce fait élémentaire suffit à expliquer pourquoi non seulement les théories sont sous-déterminées par l'expérience, mais aussi, ce qui se présente comme un corollaire obligé, qu'il existe en principe toujours des sous-structures hypothétiques rivales. Les mêmes observations se prêtent à une pluralité d'interprétations, exactement comme trois points sur un plan cartésien (les observations) peuvent être reliés par une infinité d'équations (les théories).

Ce raisonnement peut-il s'appliquer au schème conceptuel dans son ensemble ? Y aurait-il une pluralité de schèmes possibles, sans possibilité que l'observation tranche en faveur de l'un d'eux ? Sans exclure cette possibilité, Quine la traite délicatement. Il faut bien distinguer holisme et sous-détermination. La première thèse, nous l'avons vu, stipule que les énoncés scientifiques ne se prêtent à la réfutation que s'ils sont conjoints en une théorie.

La seconde thèse dit que l'observation ne permet pas de déterminer, de manière unique, une et une seule théorie. Et nous ne pouvons pas, à moins de les confondre, étendre les conséquences de la seconde thèse à la première.

Sans défendre le réductionnisme qu'il a d'ailleurs réfuté, Quine affiche un fort préjugé en faveur des énoncés observationnels, « ceci est bleu » par exemple, car ils sont non seulement responsables de lier la théorie à l'observation, mais ils jouent de plus un rôle essentiel dans l'apprentissage du langage. C'est en effet à l'aide des énoncés observationnels partagés que nous pouvons, en un sens, *lisser* l'expérience des locuteurs et s'assurer ainsi d'un certain accord dans les jugements[8]. Nous pouvons donc affirmer que tous les énoncés ne sont pas égaux et qu'il faut accorder un privilège à certains d'entre eux. Certes, les énoncés demeurent liés entre eux, mais cela n'implique pas qu'il faille penser que l'ensemble de la science est un bloc insécable. « La science n'est ni discontinue, ni monolithique. Elle est diversement ajointée, et relâchée à divers degrés au niveau des jointures » [Quine, 1975, p. 117]. À tout prendre, il faut privilégier l'observation, mais il ne faut pas pour autant aller jusqu'à dire que les énoncés observationnels sont incorrigibles. C'est donc dire que si les énoncés observationnels jouent le rôle de garde-fou contre la proliférations de théories et d'interprétations de l'expérience, ils ne nous immunisent pas contre toute erreur. Examinons maintenant le lien qu'il y a entre les énoncés observationnels et les théories pour voir la pression à laquelle celles-ci sont soumises par l'observation.

La principale distinction entre les phrases d'observation et les phrases théoriques est que les premières sont occasionnelles, comme « je vois (*hic et nunc*) un corbeau noir », alors que les phrases théoriques sont éternelles, par exemple « il y a à l'endroit *e* au temps *t* un corbeau noir » ou encore « tous les corbeaux sont noirs ». Mais pourquoi faut-il que les théories soient formulées à l'aide de phrases éternelles ? Et pourquoi faut-il, comme le dit Quine, « river » les phrases occasionnelles à un système unique de coordonnées spatio-temporelles ? Parce que seules les phrases éternelles peuvent être impliquées par une théorie. Nous voyons mieux maintenant comment s'articule la relation entre la théorie et l'observation : la théorie implique des phrases conditionnelles d'observations rivées. « Son antécédent est une conjonction de phrases d'observation rivées et son conséquent est une phrase d'observation rivée. » [Quine, 1975, p. 121]

Quine ajoutera à cette pression de l'observation sur la théorisation en se dotant d'un concept assez restrictif de ce qu'est une théorie. Il considérera

8. Dupont et Dupond diront l'un et l'autre « ceci est bleu » en présence d'un échantillon de bleu, même si on ne peut pas exclure la possibilité que leurs expériences respectives (leurs *qualia*), subjectives et inscrutables, soient qualitativement différentes.

que les théories sont définies par leur formulation, c'est-à-dire, essentiellement, par leurs axiomes. Nous pouvons alors dire que « deux formulations expriment la même théorie si elles sont empiriquement équivalentes et s'il y a une réinterprétation des prédicats qui transforme la première théorie en une théorie logiquement équivalente à la seconde » [Quine, 1975, p. 126]. Illustrons cela à l'aide de l'exemple simple donné par Quine. Supposons que dans une théorie nous remplacions partout le mot « molécule » par le mot « électron ». Nous transformons alors la première, appelons-la Θ_m,en une autre théorie, appelons-la $\Theta_é$. Il est clair que ces deux théories sont empiriquement équivalentes au sens où elles sont matériellement adéquates pour un même ensemble de phénomènes ; la différence n'est que cosmétique dirait-on, une simple différence de vocabulaire. Mais Θ_m n'est certainement pas *logiquement* équivalente à $\Theta_é$. Pourtant, il suffit de réinterpréter, partout dans $\Theta_é$ le prédicat « *x* est un électron » à l'aide du prédicat « *x* est une molécule » pour réduire $\Theta_é$ à Θ_m. Par le critère d'individuation cité ci-dessus $\Theta_é$ et Θ_m sont une seule et même théorie. Allons un peu plus loin : « les théories sont des classes d'équivalence de la relation d'équivalence ». Et d'ajouter, un peu plus bas sur la même page :

> La théorie exprimée par une formulation donnée est la classe de toutes les formulations qui sont empiriquement équivalentes à cette formulation, ou qui peuvent être transformées en ses équivalents logiques ou vice versa, par réinterprétation des prédicats. [Quine, 1975, p. 126]

Une théorie devient ainsi une structure extrêmement abstraite : dans le cas décrit ci-dessus, ni $\Theta_é$ ni Θ_m, mais bien la classe de toutes les formulations équivalentes, incluant même celles qui requièrent une réinterprétation de plusieurs prédicats. La pression qu'exerce un semblable critère d'individuation des théories sur la prolifération de celles-ci est extrême. Nous voyons très bien le nombre de théories réduire comme peau de chagrin. Mais alors, qu'en est-il de la distinction entre la sous-détermination et le holisme dans ce nouveau contexte ? Pour répondre à cette question, il faut d'abord souligner que la sous-détermination n'affecte que les théories qui impliquent un nombre infini de phrases conditionnelles d'observations rivées. Elle ne peut affecter les théories qui en impliquent un nombre fini puisque ces phrases peuvent, du moins en principe, être parcourues une à une pour s'assurer de la vérité de la théorie qui les implique. La sous-détermination n'entraîne une rivalité conceptuelle que si nous nous trouvons en présence de formulations de théories qui sont : a) empiriquement équivalentes, b) logiquement incompatibles, c) irréconciliables par réinterprétation des prédicats, et d) si elles impliquent un nombre infini de phrases conditionnelles d'observations rivées. Avec ces précisions, l'angoisse théorique de voir apparaître un schème conceptuel rival du nôtre vient de faire un prodigieux saut en arrière.

Mais la possibilité, toute théorique soit-elle, ne peut être exclue. En effet, nos théories sont autant d'expédients. Si nous tenons pour vrai que « tous les échantillons d'eau pure gèlent si la température est abaissée sous 0^0C », c'est parce que nous ne pouvons pas tester l'infinité de phrases d'observations qu'elle implique. L'indolence ou l'ardeur n'y sont pour rien : non seulement un très grand nombre de vérifications ne nous rapprocheront en rien de l'infini, mais nombre des phrases d'observation rivées sont rivées à des espace-temps inaccessibles. Notre ébauche de théorie vaut pour tous les échantillons où qu'ils soient, passés, présents, futurs, qu'ils aient fait l'objet d'observation ou non.

> […] nous sommes humainement capables d'embrasser plus de phrases conditionnelles d'observation vraies dans une formulation de théorie relâchée que dans tout système étroit que nous puissions découvrir et formuler indépendamment d'une de ces formulations relâchées. [Quine, 1975, p. 134-5]

Après ces précisions sur la nature des théories, sur la nature de la sous-détermination et sur ce qui la distingue du holisme, c'est-à-dire de la thèse Duhem-Quine, nous devons conclure, avec Quine, que :

> Nous pouvons étudier deux formulations de théorie incompatibles, en essayant vainement d'imaginer une observation qui permette de décider entre elles, et nous pourrions conclure qu'elles sont empiriquement équivalentes. Nous pourrions arriver à cette conclusion sans avoir à trouver une réinterprétation réconciliante des prédicats. C'est bien possible en effet. Mais il pourrait encore y avoir une réinterprétation réconciliante des prédicats, subtile et complexe, mais qui nous échapperait à jamais. La thèse de la sous-détermination, même dans ma dernière version tempérée, affirme que notre système du monde a forcément des systèmes rivaux empiriquement équivalents qui ne sont pas réconciliables par une réinterprétation des prédicats, si tortueuse soit-elle. Pour moi, il s'agit d'une question ouverte. [Quine 1975, p. 135-6]

Quine, nous le voyons, demeure relativiste, mais il est bien loin de commettre le suicide mental que dénonçait Wittgenstein. Il referme en fait si bien la porte sur la possibilité que se démultiplie le nombre de schèmes conceptuels, qu'elle ne laisse plus planer qu'une mince ombre d'inquiétude sur le travail de l'épistémologue. La position de Quine est bien éloignée de celle de Kuhn. Beaucoup plus tempérée, elle prend l'incommensurabilité entre deux théories avec un grain de sel. Si la menace de relativisme passe par la sous-détermination et non par le holisme, bien peu d'épistémologues et de philosophes des sciences pourront l'éviter. C'est la forme même de nos théories qui l'implique.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

DAVIDSON, D. [1974], « On the Very Idea of a Conceptual Scheme », *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 47, 1973-74, p. 5-20. Repris dans [Davidson, 1980].Traduit en français par Pascal Engel sous le titre « Sur l'idée même de schème conceptuel », dans [Davidson, 1980].

DAVIDSON, D. [1980], *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press. Traduit par Pascal Engel sous le titre *Actions et événements*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

DAVIDSON, D. [1984], *Inquiries on Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press. Traduit par Pascal Engel sous le titre *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, Nîmes, Éditions Jacqueline Chambon, 1993.

DAVIDSON, D. [1990], « The Structure and Content of Truth », *The Journal of Philosophy*, 87, p. 279-328.

DAVIDSON, D. [2001], *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Clarendon Press.

DAVIDSON, D. [2004], *Problems of Rationality*, Oxford, Clarendon Press.

DAVIDSON, D. [2005a], *Truth, Language, and History*, Oxford, Clarendon Press.

DAVIDSON, D. [2005b], *Truth and Predication*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

DUHEM, P. [1906], *La théorie physique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin (rééd. 1993).

DUMMETT, M. [1975], « What Is A Theory Of Meaning ? (I) » in Guttenplan, S., ed. [1975].

DUMMETT, M. [1976], « What Is A Theory Of Meaning ? (II) » dans Evans, G. & McDowell, J. eds. [1976].

DUTANT, J. et P. ENGEL, dirs. de la publ.. [2005], *Philosophie de la connaissance. Croyance, connaissance, justification*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.

EVANS, G. et MCDOWELL, J., eds. [1976], *Truth and Meaning*, Oxford, Oxford University Press.

FODOR, J. et E. LEPORE [1992,] *Holism : A Shopper's Guide*, Oxford, Basil Blackwell.

GETTIER, E. L. [1963] « Is Justified True Belief Knowledge ? », *Analysis*, 23, p. 121-123. Traduit par Julien Dutant sous le titre « Une croyance vraie et justifiée est-elle une connaissance ? » dans J. Dutant et P. Engel, dirs. de la publ. [2005], p. 43-46.

GUTTENPLAN, S., ed. [1975], *Mind and Language*, Oxford, Oxford University Press.

HANSON, N. R. [1958], *Patterns of Discovery*, Cambridge, Cambridge University Press.

HURLEY, S.L. [1992], « Intellligibility, Imperialism, and Conceptual Scheme », *Midwest Studies in Philosophy*, Volume XVII, *The Wittgenstein Legacy*, Peter A. French, Theodore E. Uehling Jr., Howard K. Wettstein, eds., Notre-Dame, University of Notre-Dame Press, p. 89-108.

KEMP, G. [2012] *Quine versus Davidson*, Oxford, Oxford University Press.

KUHN, T. S. [1962], *The Structure of Scientific Revolutions*, (nouv. éd. augmentée d'une post-face, 1970), Chicago, The University of Chicago Press. Traduit, à partir de l'édition de 1970, par Laure Meyer sous le titre *La structure des révolutions scientifiques,* Paris, Flammarion, 1983.

KUHN, T. S. [1982], « Commensurability, communicability, comparability », dans *PSA*, vol. 2, Lansing, The Philosophy of Science Association, repris dans Kuhn [2000], p. 33-57. Traduit par Miguel Coelho sous le titre « Commensurabilité, comparabilité, communicabilité » dans Laugier, S. et P. Wagner [2004] p. 285-322.

KUHN, T. S. [1990], « Dubbing and Redubbing : The Vulnaribility of Rigid Designation », dans Savage, C. Wade [1990], p. 298-318.

KUHN, T.S. [2000], *The Road Since Structure*, Chicago, University of Chicago Press.

LAUGIER, S. et P. WAGNER, eds. [2004], *Philosophie des sciences : Naturalismes et réalismes*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.

PLATON, *Théétète*, in *Œuvres Complètes,* tome troisième, traduit par É. Chambry, Paris, Librairie Garnier Frères, 1938, p. 317-452.

PUTNAM, H. [1981], *Reason, Truth, and History*. Traduit par A. Gerschenfeld sous le titre *Raison, vérité et histoire*, Paris, Éditions de Minuit, 1984.

QUINE, W. V. [1951], « Two Dogmas of Empiricism », *The Philosophical Review,* 60, p. 20-43. Repris dans [Quine, 1953]. Trad. en français sous le titre « Deux dogmes de l'empirisme », dans [Quine, 1953], p. 49-81.

QUINE, W. V. [1953], *From a Logical Point of View*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press. Traduit par C. Alsaleh, B. Ambroise, D. Bonnay, S. Bozon. M. Cozic, S. Laugier, Ph. De Rouilhhan et J. Vidal-Rosset, sous la direction de S. Laugier, sous le titre *Du point de vue logique. Neuf essais logico-philosophiques*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2003.

QUINE, W. V. [1962], « Le mythe de la signification » dans *La philosophie analytique*, Cahier de Royaumont, Philosophie n° IV, Paris, Les éditions de Minuit, p. 139-169.

QUINE, W. V. [1969], *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, Columbia University Press. Traduit en français par Jean Largeault sous le titre *Relativité de l'ontologie et autres essais*, réédition avec une présentation de Sandra Laugier, Paris, Aubier, 2008.

QUINE, W. V. [1970], *Philosophy of Logic*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.

QUINE, W. V. [1975], « On empirically equivalent systems of the world », *Erkentnis* 9, Dordrecht, Reidel, p. 313-328. Traduit par Sophie Hutin & Sandra Laugier sous le titre « Sur les systèmes du monde empiriquement équivalents », dans Laugier, S. & P. Wagner [2004], p. 114-138.

QUINE, W. V. [1974], *The Roots of Reference*, La Salle, Open Court.

QUINE, W. V. et J.S. ULLIAN [1970], *The Web of Belief*, New York, Random House.

QUINE, W. V. [1981], *Theories and Things*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

QUINE, W. V. [1990], *Pursuit of Truth*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press. Traduit par Maurice Clavelin sous le titre *La Poursuite de la vérité*, Paris, Seuil, 1993.

QUINE, W. V. [1995], *From Stimulus To Science*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

SALMON, W. C. [1990], « Rationality and Objectivity in Science, *or* Tom Kuhn Meets Tom Bayes », dans Savage, C. W. [1990], p. 175-204.

SAVAGE, C. W. [1990], *Scientific Theories*, Minnesota Studies in the Philosophy of Science Vol. XIV, Minneapolis, University of Minnesota Press.

VAN FRAASSEN, B. [2002], *The Empirical Stance*, New Haven, Yale University Press.

WORRALL, J. [1990], « Scientific Revolutions and Scientific Rationality : The Case of the 'Elderly Holdout' », dans Savage, C. Wade [1990], p. 319-354.

15 Logique de la découverte et naturalisation de la connaissance : l'épistémologie historique d'Imre Lakatos

Serge Robert

Maintenant qu'une forte tendance naturaliste se manifeste en philosophie des sciences, on peut montrer, avec le recul du temps, que l'œuvre d'Imre Lakatos, décédé en 1974, constitue fondamentalement un début de naturalisation de l'épistémologie falsificationniste et préfigure ainsi le naturalisme actuel qu'on retrouve non seulement en épistémologie, mais aussi dans les sciences cognitives. Plus spécifiquement, en intégrant des considérations historiques dans l'épistémologie falsificationniste, Lakatos propose une logique de la découverte. Il faut entendre ici le concept de logique dans un sens large et non strict, c'est-à-dire comme un ensemble de procédures systématiques pour connaître et non comme un ensemble de règles pour faire des inférences déductives logiquement valides. Le présent chapitre va présenter cette logique falsificationniste de la découverte comme fil conducteur pour comprendre l'œuvre de Lakatos et va montrer comment elle a contribué à faire en sorte que l'épistémologie contemporaine débouche sur les sciences cognitives. Pour ce faire, avant d'aborder cette œuvre, il faut la mettre en contexte, en rappelant sommairement quelques jalons de la philosophie des sciences qui l'a précédée et qui l'a influencée.

1. Découverte et justification en épistémologie

Au cours de la deuxième moitié du XX^e^ siècle, on a pratiqué une épistémologie nettement historique, qui s'applique à décrire le développement de la science, en s'intéressant beaucoup moins au problème de sa valeur cognitive.

Inversement, principalement dans la première moitié de ce siècle, d'autres approches, comme celle de l'empirisme logique ou celle de Karl Popper, avaient porté sur cette question de la valeur cognitive de la science, sans beaucoup s'intéresser à la réalité concrète de son histoire. Ces deux perspectives sont-elles désormais exclusives ? Maintenant que l'épistémologie s'appuie sur l'histoire et la sociologie des sciences pour décrire minutieusement comment la science et les communautés scientifiques se forment et se transforment, la question de savoir si la science est une connaissance vraie du monde doit-elle être abandonnée ? Pour répondre à ces questions, en montrant la pertinence de réconcilier à nouveau les deux entreprises, passons, à notre tour, par une perspective historique. Le philosophe anglais John Herschel a, en 1831, introduit la distinction, qui est restée célèbre depuis en épistémologie, entre le problème de la découverte et le problème de la justification[1]. Le problème de la découverte concerne l'origine et le développement de nos connaissances scientifiques. Il s'agit donc de comprendre, de manière descriptive, les conditions historiques, psychologiques, sociales ou culturelles d'apparition de nos connaissances. Le problème de la justification concerne plutôt la valeur cognitive de nos connaissances. Il s'agit, dans ce cas, d'identifier des critères normatifs d'évaluation de la valeur de vérité de nos connaissances.

Dans le contexte de l'empirisme anglais, dont il était héritier, Herschel donna un nom aux deux principales rubriques qui ont été l'objet de l'épistémologie empiriste, en nous montrant que cette épistémologie a fait deux tâches distinctes, soit identifier nos mécanismes d'acquisition des connaissances et, d'autre part, déterminer leur valeur cognitive. En l'occurrence, les rapports entre découverte et justification chez les empiristes de l'époque de Herschel se sont situés dans la perspective suivante : Hume, comme ses prédécesseurs empiristes, a soutenu que, du point de vue de la découverte, nous acquérons les connaissances par induction à partir d'observations singulières, ce qui entraîne, au niveau de la justification, que, étant donné que l'induction n'est pas logiquement valide, nos connaissances, bien qu'utiles et efficaces, ne peuvent pas être considérées comme vraies[2]. C'est ce qu'on appelle le « scepticisme épistémologique humien ». Ainsi, par exemple, en soutenant que nous apprenons que tous les corbeaux sont noirs à partir d'un cumul d'observations singulières de corbeaux noirs, un humien conclut que nous ne serons jamais logiquement justifiés de considérer qu'il est vrai que

1. Pour cette paternité historique de John Herschel relativement à la distinction entre contexte de découverte et contexte de justification, voir Losee (1972), p. 115-120.

2. Hume (1748), voir en particulier la section 7, dans la traduction française de 1947, p. 106-127.

tous les corbeaux sont noirs. En d'autres termes, rien ne nous met à l'abri de la possibilité de rencontrer, un jour, un corbeau qui ne serait pas noir, malgré toutes les observations contraires enregistrées jusque-là.

Sans qu'on l'ait dit explicitement, comme l'a fait Herschel, l'épistémologie a traditionnellement presque toujours, avant lui, été constituée d'une théorie descriptive de la découverte et d'une théorie normative de la justification et a habituellement fondé la justification sur la découverte. Ainsi, les empiristes anglais ont fondé leur conception sceptique et pragmatique de la justification sur une théorie inductive de la découverte, tout comme les rationalistes, comme Descartes ou Leibniz, ont soutenu une vision déductiviste logicomathématique de la découverte, qui leur a permis d'avoir une conception vérificationniste de la justification. En effet, en faisant de la science la reconnaissance déductive de structures logiques ou mathématiques que Dieu aurait mises à la fois en nous et dans la nature, ces rationalistes ont pu, au niveau de la justification, considérer que la science est une accession à des vérités garanties par Dieu[3]. Ainsi, au-delà de ce qui a pu opposer les empiristes et les rationalistes aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, les uns comme les autres ont développé une vision de la découverte, pour en déduire une théorie de la justification : théorie sceptique, pour une science descriptive d'observations minutieuses et prudentes, chez les empiristes ; théorie vérificationniste, pour une science de modélisation mathématique de la nature, chez les rationalistes.

La distinction de Herschel et été reprise et popularisée en 1934 par Hans Reichenbach[4]. Mais, il l'a fait dans une perspective tout à fait différente de la tradition, en rappelant la distinction entre découverte et justification, pour ensuite les opposer radicalement. Ce faisant, Reichenbach s'est positionné comme un des fondateurs de l'empirisme logique, en attribuant à la philosophie des sciences la seule tâche de développer une théorie de la justification, en excluant la théorie de la découverte.

2. La justification contre la découverte

La tâche que Reichenbach assigna à la philosophie des sciences fut rapidement adoptée par les empiristes logiques, dans les années 1930, à Vienne, à Berlin, au Royaume-Uni et, dans les décennies suivantes, en Amérique du Nord. Ce succès est lié à la fonction que les empiristes logiques ont assignée à la philosophie relativement à la science. Reichenbach travailla de concert avec Rudolf Carnap, lequel développa, sur la base de la théorie frégéenne de

3. Descartes (1641), voir particulièrement la *Troisième Méditation*.
4. Reichenbach (1938).

la signification, une théorie sur le partage du travail entre la philosophie et la science, théorie qui marqua toute la tradition empiriste logique.

Selon la philosophie de Frege, la signification dans un langage fonctionne de manière trichotomique : syntaxiquement, un langage est fait d'expressions, et sémantiquement, il associe ces expressions à des entités de référence en dehors de ce langage, par la médiation d'une troisième entité, le sens. Ainsi, le sens est le mode de donation de la référence, l'intermédiaire sans lequel la référence ne peut être directement associée à une expression[5]. Frege attribuait au sens une réalité objective, qui transcende le monde spatio-temporel, et qui aurait ainsi pour rôle de garantir l'objectivité du langage et de fonder objectivement la possibilité intersubjective de la communication. Autrement dit, nous pouvons nous communiquer des pensées et comprendre les mêmes choses parce que les sens existent hors de nous et que bien communiquer, c'est tous passer par le même sens pour atteindre la même référence. Il faut alors distinguer ce sens objectif, que possède une expression, de la représentation subjective que nous pouvons avoir de ce sens[6]. Cette conception objectiviste platonicienne du sens sera abandonnée par la plupart des empiristes logiques, la jugeant trop métaphysique. Mais ce qu'ils garderont de Frege, c'est la conception trichotomiste, l'idée que les expressions ne pourraient atteindre une référence sans la médiation d'un sens. Beaucoup d'empiristes logiques auront alors tendance à traiter le sens comme une convention linguistique entre locuteurs, et c'est ce que fera Carnap, de façon à en faire une entité linguistique palpable, non métaphysique, accessible à la description[7].

À partir des deux composantes frégéennes de la signification, le sens et la référence, Carnap reprend la distinction que faisait Frege entre deux contextes d'utilisation du langage. Pour Frege, en contexte direct, celui que l'on utilise le plus souvent, nous faisons usage des expressions et, en passant par l'intermédiaire de leur sens, les associons à leur référence dans le monde. Par contre, il nous est aussi possible d'utiliser des contextes indirects, ce que nous réalisons lorsque nous faisons mention des expressions (en mettant habituellement ces expressions entre guillemets) pour référer à leur sens. Ainsi, dans le premier cas, celui du contexte direct, nous pourrions dire, par exemple, qu'« un célibataire est malade » et dans le second, en contexte indirect, qu'« un célibataire est un homme non marié »[8]. Carnap fera de cette distinction la base d'un dualisme qui traversera tout l'empirisme logique. Reprenant la distinction, il parlera des contextes directs comme d'un usage

5. Frege (1892).
6. *Ibid.*
7. Carnap (1947), chapitre 1, section 11, dans l'édition de 1956, p. 46-51.
8. Frege, *ibid.*

matériel du langage, pour référer de manière extensionnelle aux événements du monde, et des contextes indirects comme d'un usage formel du langage, pour référer intensionnellement aux conventions linguistiques que nous utilisons pour parler du monde[9].

Dans cette perspective, seuls les énoncés auxquels on peut assigner une valeur de vérité seront porteurs de signification. Cette possibilité d'assignation d'une valeur de vérité aux énoncés se fera à son tour de deux manières différentes, selon la distinction entre les deux modes d'utilisation du langage. Dans l'usage matériel, les énoncés sont synthétiques *a posteriori* et contingents : ils tentent de décrire le monde tel qu'il nous apparaît, en s'appuyant sur l'observation empirique. La critique humienne de l'induction oblige alors Carnap à conclure que les hypothèses scientifiques ne peuvent être considérées comme vraies, mais qu'on peut néanmoins leur attribuer une probabilité de vérité, sur la base du nombre de confirmations observées d'une hypothèse relativement au nombre total de cas observés. Ainsi, dans l'usage matériel du langage, les énoncés d'observation sont vrais ou faux, selon ce qui est observé dans le monde, et les énoncés généraux de la science ont un certain degré de probabilité de vérité[10]. Autrement dit, que tel ou tel corbeau soit noir est vrai ou faux, selon ce que l'on observe, mais la vérité de la théorie générale selon laquelle « tous les corbeaux sont noirs » n'est assignable que selon une certaine probabilité. Dans le cas d'un usage formel du langage, on exprime des énoncés nécessairement vrais lorsqu'on reconnaît des conventions linguistiques, comme les lois de la logique ou des mathématiques, ou qu'on exprime le sens des expressions d'un langage donné, ou, au contraire, on émet des énoncés nécessairement faux lorsqu'on se méprend sur ces conventions[11]. C'est ainsi, par exemple, que pour Carnap l'expression « les célibataires sont non mariés » est non seulement vraie, mais nécessairement vraie. Pour sa part, la science empirique doit faire un usage matériel du langage, pour nous permettre de connaître le monde, tandis que la philosophie doit être une science formelle du langage, pour nous donner une description des lois internes du langage par lequel nous pouvons connaître le monde.

Carnap considère alors les énoncés métaphysiques comme étant dépourvus de sens, en tant qu'ils confondraient l'usage matériel et l'usage formel du langage. En voulant traiter de la nature des choses, la métaphysique prend l'usage formel pour l'usage matériel[12], elle prend une convention linguistique pour une loi naturelle. La métaphysique, c'est, de cette façon, faire de nos

9. Carnap, *ibid*.
10. Carnap (1966), chapitre 3, p. 29-39.
11. Carnap (1947), chapitre 1, sections 5 et 6, dans l'édition de 1956, p. 23-32.
12. Carnap, *ibid*., dans l'édition de 1956, p. 205-221.

définitions les propriétés essentielles des choses. Pour les empiristes logiques, la théorie épistémologique de la découverte appartient également au champ dénué de sens de la métaphysique, puisqu'en faisant la théorie du développement de la science, elle traite de la relation entre la théorie scientifique et l'expérience, plutôt que de traiter directement de l'expérience par la théorie scientifique. De cette manière, la théorie de la découverte est métascientifique, elle traite du rapport de notre langage aux faits, comme si ce rapport était lui-même un fait, et elle est ainsi considérée comme étant métaphysique et dépourvue de sens. En bon empiriste logique, Carnap soutient donc qu'il n'y a de place en science que pour deux types d'activités : l'explicitation formelle des lois *a priori* du langage que nous utilisons et la découverte des lois de la nature, lorsque nous appliquons ce langage aux observables. L'épistémologie est ainsi une application de la logique au problème de la justification et elle exclut le problème de la découverte. Le philosophe doit donc cesser d'être un métaphysicien et devenir un logicien au service de la science. La théorie probabiliste de la justification en est un bel exemple, elle qui, par prudence logique, juge que la meilleure théorie scientifique n'est pas vraie, qu'elle est plutôt celle qui est la plus probable empiriquement.

3. Le maintien d'un justificationnisme exclusif

Avec sa célèbre théorie falsificationniste de la science, Karl Popper s'est opposé aux empiristes logiques de plusieurs façons. Il a d'abord remis en question le tournant linguistique qu'ils ont donné à la philosophie. Pour Popper, les empiristes logiques ont abusivement réduit la philosophie à l'analyse logique du langage et de la signification et, ce faisant, ils ont oublié ce qui devrait être son objet privilégié, soit la recherche de la vérité. Pour lui, la signification est une question psychologique de consensus intersubjectif autour du choix d'une convention linguistique, tandis que la vérité serait une question totalement objective[13]. La théorie probabiliste de la justification de Carnap lui est également apparue trop subjectiviste pour être acceptable : fonder la probabilité de vérité sur le nombre de cas attestés relativement au nombre total de cas observés n'a de valeur que dans les limites de l'expérience subjective de celui qui établit cette probabilité[14]. Ainsi, si nous avons vu dix corbeaux noirs sur dix corbeaux observés dans notre environnement immédiat, cela ne nous garantit pas qu'il soit impossible que partout ailleurs dans l'univers ils puissent être d'une autre couleur. De plus, quand le nombre de cas possibles est infini, cette probabilité, en plus d'être trop subjective,

13. Popper (1934/1959), section 2.
14. Popper, *ibid*., section 1.

n'est même plus calculable. Carnap considère pour sa part que, malgré que la probabilité en question ait une composante subjective, elle a néanmoins aussi une part d'objectivité, qui est celle des expériences attestées, et que cet amalgame de subjectif et d'objectif est, selon lui, ce que nous avons de mieux comme moyen pour connaître. C'est en ce sens que Carnap identifie cette probabilité comme degré de croyance rationnelle, comme « quotient de gageure » (*betting quotient*) relativement à la prochaine occurrence d'un phénomène donné (comme, par exemple, la probabilité, sur la base de notre expérience, que le prochain corbeau rencontré soit noir)[15]. La position de Popper est qu'il est possible de trouver un critère de scientificité qui, au contraire de la probabilité carnapienne, soit totalement objectif. Enfin, un troisième point de divergence entre Popper et les empiristes logiques, qui a une grande importance pour notre propos, est son opposition à leur thèse relative à l'absence de signification des énoncés métaphysiques. Pour Popper, en effet, la métaphysique, bien que non scientifique, n'en est pas pour autant dépourvue de sens[16]. Ceci est primordial pour la cohérence interne de sa pensée, puisque, comme nous le verrons, il devra qualifier sa propre entreprise de métaphysique.

Au-delà de cette triple opposition de Popper aux empiristes logiques, il partage cependant avec eux l'idée que l'épistémologie est une affaire normative de justification et non une étude descriptive de la découverte. Il est continuellement très clair là-dessus : il ne cherche pas à décrire la science telle qu'elle se pratique, mais bien à identifier un critère normatif qui devrait être utilisé pour faire de la bonne science[17]. Pour trouver ce critère, il s'appuie sur un argument fondamentalement logique, celui de l'asymétrie des quantifications universelle et existentielle : tandis qu'un énoncé existentiel est vérifiable et non falsifiable, un énoncé universel est, au contraire, falsifiable et non vérifiable[18]. Ainsi, n'avoir observé jusqu'à maintenant que des corbeaux noirs ne permet pas de vérifier que « tous les corbeaux sont noirs », ni de falsifier qu'« il existe au moins un corbeau rouge », tandis que rencontrer un corbeau rouge suffirait pour falsifier que « tous les corbeaux sont noirs » et pour vérifier qu'« il existe au moins un corbeau rouge ». Comme pour Popper la science est faite d'énoncés universels, elle est falsifiable et non vérifiable. Voilà le critère de scientificité recherché : une théorie scientifique est falsifiable, tandis qu'une théorie non scientifique ne l'est pas. Ce qui rend une théorie falsifiable, c'est qu'elle possède une classe de falsificateurs potentiels,

15. Carnap (1966), chapitre 3, p. 29-39.
16. Popper (1963), chapitre 11, p. 255-258.
17. Popper (1934/59), sections 20 et 21.
18. Popper, *ibid.*, section 15.

c'est-à-dire une classe d'énoncés, à propos des événements observables, qui sont tels que, si l'un ou l'autre de ces événements était observé, la théorie serait invalidée[19]. Ainsi, tous les énoncés qui attesteraient de l'existence de corbeaux d'une autre couleur que noire sont des falsificateurs potentiels de « tous les corbeaux sont noirs ». De cette façon, une hypothèse scientifique parle suffisamment de notre expérience empirique pour courir le risque de se tromper, d'être contredite par l'expérience, étant donné que l'on peut déduire de cette hypothèse une classe de falsificateurs potentiels, qui risquent de devenir actuels.

Armé de sa théorie falsificationniste de la justification, Popper peut proposer des critères rationnels de décision pour la plupart des situations que le scientifique est susceptible de rencontrer, lorsque des théories entrent en conflit à propos des mêmes événements : entre une théorie scientifique, c'est-à-dire falsifiable, et une théorie non scientifique, ou infalsifiable, il faut choisir la théorie falsifiable ; entre une théorie falsifiable non falsifiée et une théorie falsifiable falsifiée, il faut, cela va de soi, choisir celle qui n'est pas falsifiée ; si les deux théories sont falsifiées, il faut travailler à en formuler une nouvelle qui soit falsifiable et non falsifiée ; et enfin, si on est devant deux théories falsifiables non falsifiées, il faut choisir, s'il est possible de la mesurer, celle qui a la plus grande classe de falsificateurs potentiels, à savoir celle qui a pris le plus de risques de se tromper sans pour autant l'avoir fait[20].

Ainsi, malgré ses nombreux points de dissension avec les empiristes logiques, Popper partage avec eux ce dualisme radical qui oppose la philosophie à la science. Mais, tandis que les empiristes logiques basaient cette opposition sur le caractère formel des énoncés de la philosophie, par opposition au caractère matériel de ceux de la science, Popper oppose la perspective normative de la philosophie au projet descriptif de la science. Comme pour lui un discours normatif est, par définition, non falsifiable, et qu'il qualifie de métaphysiques tous les énoncés non falsifiables, la philosophie, incluant la théorie épistémologique de la falsifiabilité, devient, par le fait même, métaphysique[21]. Dès lors, la théorie de la falsifiabilité n'est pas falsifiable, pas plus que ne le seraient les théories épistémologiques rivales, comme par exemple, le vérificationnisme. Cantonnée dans le champ des questions relatives à la justification, l'épistémologie se réduit, comme chez les empiristes logiques, à des problèmes de normativité.

En ce qui concerne la découverte, en tant qu'ensemble de problèmes factuels, elle se ramène à des questions d'histoire, de psychologie ou de

19. Popper, *ibid.*, section 15.
20. Popper, *ibid.*, section 33.
21. Popper (1963), chapitre 11, p. 255-258.

sociologie des sciences. Quant à la formulation d'une théorie générale des mécanismes de la découverte, Popper est aussi opposé à cette possibilité que le sont les empiristes logiques, puisqu'elle traiterait comme des faits les relations psychologiques que nous entretenons avec les faits. Pour lui, la découverte, en dernière instance, ne s'explique pas et relève de quelque chose de plus ou moins insaisissable comme l'intuition créatrice de Bergson, à laquelle il réfère explicitement[22]. Il faut ici rappeler que Popper s'oppose non seulement à la reconnaissance de la valeur logique de l'induction, mais aussi à celle de sa valeur psychologique. Ainsi, contrairement à Hume, il soutient que nous ne connaissons pas, de fait, par induction et que notre connaissance ne peut être que déductive[23]. Selon lui, la démarche scientifique doit procéder plutôt comme suit : nous commençons par identifier un problème, nous élaborons ensuite une hypothèse pour le résoudre, nous en déduisons des falsificateurs potentiels, nous cherchons à trouver parmi ces falsificateurs s'il y en aurait au moins un qui serait actuel et, si tel est le cas, l'hypothèse est falsifiée et il faut en formuler une nouvelle, de façon à recommencer le processus, dans une quête sans fin. La mise en œuvre de cette méthodologie permettrait le progrès scientifique, non pas par une accumulation de vérités, mais plutôt par une exclusion progressive d'erreurs[24]. Popper a ajouté à cette version négative l'idée que la succession de falsifications conduit à un accroissement du degré de vérisimilitude des théories, mais il a par la suite reconnu le caractère déficient de ce concept.

Bien que le vérificationnisme ne soit pas falsifiable, il n'en est pas moins porteur de deux caractéristiques inacceptables pour Popper. D'une part, comme on l'a vu plus haut, il s'appuie sur l'erreur logique qui consiste à croire valide une généralisation inductive. D'autre part, en proclamant la possibilité pour la science d'atteindre des vérités, il constitue une métaphysique dogmatique, incompatible avec la méthodologie falsificationniste, que le scientifique devrait suivre. Popper considère que la métaphysique vérificationniste est un obstacle au progrès scientifique, qu'elle s'oppose aux deux attitudes psychologiques nécessaires au progrès cognitif : la créativité, pour formuler de nouvelles hypothèses audacieuses, et l'esprit critique, pour tenter de les falsifier. Il oppose ainsi sa métaphysique falsificationniste à la métaphysique vérificationniste, comme une métaphysique critique qui s'oppose à une métaphysique dogmatique, comme une métaphysique qui incite à la résolution de nos problèmes à travers l'attitude scientifique contre une métaphysique qui nous empêche d'affronter nos problèmes et de les résoudre[25].

22. Popper (1934/59), section 2.
23. Popper, *ibid.,* section 1 et 1972, p. 27-28.
24. Popper, « Epistemology Without a Knowing Subject » *in* 1972, p. 144.
25. Voir tout l'ouvrage de 1945 de Popper.

Cette opposition entre deux familles d'épistémologies en est une, finalement, entre deux visions de la normativité. Selon Popper, cette normativité, objet par excellence de la philosophie, concerne, au niveau théorique, notre connaissance et, au niveau pratique, notre action[26]. Ainsi, le vérificationnisme a son pendant au niveau politique, à savoir le totalitarisme, tout comme le falsificationnisme va de pair avec la démocratie. C'est à partir de cet argument que Popper soutient qu'il n'y a pas de science sans démocratie et pas de démocratie sans science[27]. C'est dans ce contexte poppérien, auprès de Popper lui-même, que Lakatos a fait ses études de doctorat, qu'il a acquis la part la plus importante de sa formation de philosophe des sciences, formation qu'il a reçue comme un vent de fraîcheur après avoir fui le dogmatisme soviétique qui régnait dans les années 1950 sur sa Hongrie natale. S'appuyant sur les deux arguments logiques de Popper, celui de l'invalidité de l'induction et celui de l'asymétrie entre les quantifications universelle et existentielle, il acceptera la théorie falsificationniste de la justification, mais voudra la modifier de façon à en faire également une théorie descriptive de la découverte.

4. Le retour de la découverte et la naturalisation

Pendant que Lakatos rédigeait sa thèse de doctorat, dans les années 1960, l'épistémologie fut marquée par un retour du thème de la découverte, en réaction contre la perspective trop exclusivement normativiste des empiristes logiques et des poppériens. R. N. Hanson et T. S. Kuhn[28] furent des pionniers très influents pour développer des perspectives psychologiques et sociologiques visant à décrire et à expliquer les conditions historiques de développement de la science. Les auteurs qui, dans leur foulée, réalisèrent de tels travaux furent appelés les « *friends of discovery* ». Ils n'ont cependant pas ébranlé Popper, parce que ce dernier se situait dans une posture normative et qu'il considérait que décrire comment la science se fait ne peut en rien affecter sa théorie normative relative à comment la science devrait se faire. Mais il en fut tout autrement pour Lakatos. Ancien élève de Lukacs à Budapest, avant d'aller étudier auprès de Popper, il fut suffisamment marqué par le matérialisme dialectique pour s'opposer à une théorie normative qui serait indifférente aux faits historiques. Ainsi, l'orientation épistémologique de Lakatos fut de réconcilier le falsificationnisme poppérien avec les résultats des *friends of discovery*, et notamment avec Kuhn.

26. *Ibid.*
27. *Ibid.*
28. Voir en particulier Hanson (1958) et Kuhn (1962).

En particulier dans son célèbre ouvrage de 1962, *La Structure des révolutions scientifiques*, Kuhn soutenait des thèses que Lakatos a jugé pertinentes et qu'il a retenues, comme le fait que les chercheurs travaillent davantage à prouver qu'ils ont raison plutôt que tort, qu'ils ont des présupposés qui structurent leur perception et peuvent les empêcher de voir leurs erreurs, que leurs théories se présentent dans un système holiste de thèses interdépendantes, qu'ils n'abandonnent pas facilement leurs théories devant quelques contre-exemples, qu'ils se rabattent sur la théorie qu'ils jugent la meilleure malgré qu'elle doive tolérer des contre-exemples et qu'ainsi il n'y a pas de vacuum théorique entre une première théorie qui aurait été falsifiée et une deuxième théorie qui n'aurait pas encore été formulée ou pas encore été acceptée[29]. Sans aller jusqu'à soutenir l'idée kuhnienne que la science constitue une société fermée, assez dogmatique et plutôt insensible aux contre-exemples, qu'elle traiterait comme de simples anomalies non menaçantes pour la théorie en vigueur, Lakatos soutient néanmoins qu'il faut tenir compte d'une certaine résistance au changement chez les scientifiques et qu'il faille, en conséquence, affaiblir le falsificationnisme, sans pour autant l'abandonner[30].

Une autre composante du paysage intellectuel de l'époque de Lakatos est la thèse de Duhem-Quine. Au tout début du XX^e^ siècle, après une longue carrière de physicien et d'historien de l'astronomie, Pierre Duhem écrivit les conclusions épistémologiques auxquelles il était arrivé, dans un ouvrage de philosophie des sciences, intitulé *La Théorie physique, son objet, sa structure*[31]. En étudiant le passage du géocentrisme à l'héliocentrisme, il avait été étonné par le fait que la conception géocentriste de la carte du ciel eût persisté à travers tout le Moyen Âge, malgré le cumul des contre-exemples à cette théorie. En effet, dès l'Antiquité grecque, les Pythagoriciens avaient placé la Terre au centre du monde, considérant qu'elle était un être imparfait et corruptible, par opposition aux astres, considérés comme parfaits, divins et éternels. Le mouvement des astres visibles à l'œil nu était traité comme étant circulaire et uniforme, sans commencement ni fin, autour de leur centre terrestre, ce qui allait de pair avec leur caractère éternel. Pourtant, les astronomes de l'Antiquité et du Moyen Âge ont souvent observé des variations de distance par rapport à la Terre, de même que des variations de vitesse de translation, avec même parfois des arrêts et des rétrogradations. L'astronome Ptolémée a alors imaginé que le cercle de translation (appelé « déférent ») était associé à d'autres cercles, des épicycles, dont le centre

29. Kuhn, *ibid*.
30. Voir Lakatos (1978a) et (1978b).
31. Duhem (1906).

était un point du déférent. Il a ensuite soutenu que le mouvement réel de la planète était la conjonction de son mouvement circulaire sur le déférent et de son mouvement, tout aussi circulaire, sur les épicycles. Ainsi, en imitant Ptolémée, à chaque fois que les astronomes ont vu des variations de distance ou de vitesse d'une planète relativement à l'observateur terrestre considéré comme immobile, ils ont ajouté un épicycle sur son déférent, en permettant de cette manière de réconcilier les observables avec les fondements pythagoriciens du géocentrisme[32].

Duhem en tira des conclusions méthodologiques, comme de soutenir que, placés devant une observation qui constitue un contre-exemple à une théorie, il nous était toujours possible de modifier cette théorie en lui ajoutant une nouvelle hypothèse, comme on fit avec les épicycles, de façon à l'immuniser contre le contre-exemple[33]. Duhem reconnut l'efficacité de cette stratégie et pensa que nous avons tendance à l'utiliser systématiquement. Ceci entraîne qu'il devient impossible de confirmer ou d'invalider individuellement une hypothèse d'une théorie face à un contre-exemple. La confrontation entre la science et l'expérience se fait alors de façon globale, ou holiste, et non hypothèse par hypothèse. Il ajouta que cette pratique d'immunisation avait par contre ses limites, dans la mesure où son utilisation entraîne systématiquement une complexification de la théorie et que, lorsque la théorie devient trop complexe et qu'il existe sur le marché des idées une autre théorie compétitive moins complexe et tout aussi explicative, la communauté scientifique aura tendance, par souci de simplicité, à abandonner la première théorie au profit de la seconde. Cette thèse est le « simplicisme »[34] de Duhem et c'est par elle qu'il explique les révolutions scientifiques et le progrès cognitif qui les accompagne, comme ce fut le cas avec le passage du géocentrisme à l'héliocentrisme, après que Galilée eût montré que l'on peut éliminer tous les épicycles, si on place le Soleil, plutôt que la Terre, au centre de la carte du ciel.

Élève dissident des empiristes logiques, W. V. O. Quine commença son œuvre au milieu du XX^e siècle en s'opposant à ce qu'il appela « les deux dogmes de l'empirisme »[35]. Le premier dogme est l'opposition radicale que les empiristes logiques avaient dressée entre les énoncés synthétiques *a posteriori* contingents et les énoncés analytiques *a priori* nécessaires. Le deuxième dogme est celui du réductionnisme, selon lequel chaque énoncé porteur

32. Pour une description détaillée, voir Cohen (1960), chapitre 3, p. 32-53.
33. Lakatos (1978b), p. 111-114.
34. *Ibid*.
35. Pour une analyse détaillée de la contribution épistémologique de Quine, voir le chapitre 14 du présent ouvrage, rédigé par Alain Voizard et intitulé « Sur la notion de schème conceptuel : Quine, Kuhn, Davidson ».

de sens est équivalent à une construction logique sur des termes référant à l'expérience immédiate[36]. Quine a soutenu que sa critique des deux dogmes abolit la distinction radicale que les empiristes logiques avaient souhaitée entre la métaphysique spéculative et les sciences de la nature et ouvre sur le pragmatisme[37]. Explicitant la portée de cette prise de position radicale, Quine considère que nos énoncés ont un caractère plus ou moins analytique et plus ou moins synthétique, ce qui fait de la représentation humaine un système holiste avec un centre plus *a priori*, plus analytique et plus construit et une périphérie plus *a posteriori*, plus synthétique et plus empirique[38]. Le holisme sémantique qui en découle implique que le sens des expressions dépend du sens d'autres expressions et de sa place relativement centrale ou périphérique dans le système total du langage.

Après avoir élaboré ce holisme sémantique, Quine passe à un holisme épistémologique. Il soutient ainsi que toute connaissance est contingente, que les lois, tout à fait centrales, de la logique sont parfois empiriquement révisables et que la philosophie est, elle aussi, sans fondement ultime[39]. Inversement, les thèses périphériques ne sont pas nécessairement des énoncés observationnels dotés d'une correspondance avec l'expérience immédiate. Sur le plan méthodologique, nous aurions tendance à conserver, autant que faire se peut, les thèses centrales du système et serions disposés à abandonner plus facilement celles de la périphérie. C'est à partir de là que Quine va rappeler à ses contemporains l'œuvre de Duhem et prendre appui sur lui. Récupérée par Quine, dans le cadre du système holiste de la connaissance, la thèse relative à la possibilité d'ajouter une hypothèse auxiliaire (périphérique) à une théorie (centrale) pour la protéger contre un contre-exemple deviendra ainsi la « thèse Duhem-Quine ». Ainsi, devant un corbeau non noir, nous pourrions quand même maintenir que tous les corbeaux sont noirs, mais à la condition qu'ils ne soient pas observés dans le contexte particulier où se trouve précisément ce corbeau non noir. De la même manière, malgré toutes les observations de variations de distance et de vitesse des planètes du point de vue de l'observateur terrestre, l'addition d'épicycles sur le déférent des trajectoires planétaires a permis le maintien du géocentrisme et du mouvement circulaire uniforme des planètes, qui lui était lié.

En s'opposant à la philosophie comme fondement ultime, Quine propose une naturalisation de l'épistémologie, où la science physique de l'interaction entre particules sert de base à la connaissance et où la philosophie

36. Quine, « Two Dogmas of Empiricism » *in* (1953), p. 20.
37. *Ibid*.
38. Quine, « Breaking into Language » *in* (1974), p. 33-80.
39. Quine, « Ontological Relativity » *in* (1969), p. 26-68.

n'est qu'un outil logique de clarification conceptuelle, comme commentaire accompagnateur de la science. Quine refuse ainsi de faire de l'épistémologie un travail d'élaboration de normes fondatrices de la science, jugeant la possibilité d'identifier de telles normes comme étant vouée à l'échec[40]. Pour lui, aucune norme épistémologique ne peut transcender l'histoire des sciences, chacune pouvant être révisable au cours de cette histoire. Lakatos sera très marqué par la thèse Duhem-Quine, mais croyant à la pertinence de la perspective falsificationniste de Popper, comme norme épistémologique fondatrice, il n'épousera pas le naturalisme anti-normativiste de Quine et ira plutôt vers un assouplissement historicisant de la norme falsificationniste.

5. Le falsificationnisme mathématique

Séduit par la théorie falsificationniste de Popper et par le caractère implacable de l'argument logique de l'asymétrie des quantifications, qui la fonde, Lakatos entreprit dans sa thèse de doctorat, auprès de Popper, de montrer l'applicabilité de cette théorie aux mathématiques[41]. Une telle entreprise était d'entrée de jeu anti-poppérienne, puisque, comme on l'a vu, Popper ne remettait pas en question la dichotomie empiriste logique entre énoncés analytiques *a priori* et énoncés synthétiques *a posteriori*. Conformément à cette dichotomie, il n'appliquait son falsificationnisme qu'à la connaissance empirique, et donc aux énoncés synthétiques, considérant les preuves mathématiques, tout comme les preuves logiques, comme des vérifications de quelque chose d'analytique. La thèse de Lakatos consiste à dire que la présentation d'une démonstration mathématique n'est qu'une exposition *a posteriori* d'une procédure de preuve, qui fonctionne, tout comme en science empirique, par une succession d'essais et d'erreurs. Il intitula ainsi sa thèse « Preuves et Réfutations » (*Proofs and Refutations*). Autrement dit, l'exposition finale de la preuve vient après plusieurs modifications de sa formulation et ces modifications dépendent d'une conception de l'entité mathématique comme étant quelque chose qui contient des éléments suggérés au mathématicien par le monde extérieur. Lakatos en vient ainsi à soutenir que les mathématiques, sans être une science empirique, sont quasi-empiriques, que, par exemple, les figures géométriques nous sont indirectement suggérées par l'état du monde[42].

Par cette idée du caractère quasi-empirique des entités et des preuves mathématiques, Lakatos était donc, dès le départ, en train de sortir du dua-

40. Quine, « Epistemology Naturalized » *in* (1969), p. 69-90.
41. Voir cette thèse de doctorat telle que publiée (Lakatos, 1976).
42. Lakatos (1976).

lisme oppositionnel entre le construit théorique et le donné empirique qu'ont soutenu les empiristes logiques et Popper. Il se rapprochait, par le fait même, de l'idée quinienne du système holiste de la science, où on rencontre, au centre du système, du plus théorique et du plus construit, comme le logico-mathématique, et, à la périphérie, du plus empirique et du plus donné, comme les énoncés d'observation, cette distinction étant pensée comme graduelle et non plus oppositionnelle. Donc, dès sa thèse de doctorat, Lakatos optait pour un holisme qui l'amènerait à ne pouvoir maintenir le falsificationnisme qu'à la condition de l'émanciper de sa version poppérienne et de le modifier en profondeur.

6. Le traitement des contre-exemples

Une interprétation réductrice de l'épistémologie lakatosienne pourrait la définir comme une simple juxtaposition de la thèse falsificationniste poppérienne et d'éléments de la pensée kuhnienne. Elle serait ainsi un falsificationnisme sensible à l'histoire, assaisonné de considérations psycho-sociologiques sur les pratiques des communautés de savants, sans oublier une réappropriation de la thèse de Duhem-Quine. Mais, cette lecture rate l'essentiel de Lakatos. Au fond, son entreprise est une version vraiment originale du falsificationnisme, qui a peu à voir avec Popper. Cette profonde différence, on la voit bien lorsqu'on aborde la question du traitement des contre-exemples. Du point de vue poppérien, un contre-exemple est un falsificateur de la théorie, un événement dont la reconnaissance est une preuve objective de la fausseté de la théorie, preuve qui exige le rejet de cette théorie comme étant objectivement fausse. Pour Kuhn, un contre-exemple est habituellement jugé comme une anomalie, comme une exception pour laquelle la théorie ne s'applique pas. Aussi, une anomalie ne requiert pas que l'on remette en question ou qu'on révise la théorie. Ce n'est qu'un long cumul de ces anomalies qui va mettre le paradigme scientifique en crise et qui va aboutir à une révolution scientifique[43].

Quant à la thèse Duhem-Quine, son originalité consiste à s'insérer entre les positions extrêmes de Popper et de Kuhn. Selon cette thèse, devant un contre-exemple, nous n'avons tendance ni à maintenir la théorie, comme le prétend Kuhn, ni à la rejeter catégoriquement, conformément à la consigne poppérienne. Ainsi, sans rejeter la théorie, nous serions néanmoins portés à réagir en la modifiant, par l'ajout d'une hypothèse auxiliaire visant à neutraliser le contre-exemple. C'est là que l'idée originale fondatrice de la position

43. Kuhn (1970), p. 66-76.

de Lakatos va apparaître. Cette idée, que ni Duhem ni Quine n'ont développée, c'est que la formulation de l'hypothèse auxiliaire a des conséquences prédictives. En effet, la nouvelle théorie, augmentée par cette hypothèse, va donner naissance à de nouveaux problèmes (*problemshifts*), qui feront en sorte que la théorie deviendra davantage corroborée empiriquement par cet ajout théorique, ou ne le deviendra pas. Ainsi, soutenir, devant un corbeau non noir, que les corbeaux qui sont placés dans un certain contexte particulier ne sont plus noirs a des conséquences prédictives. C'est dans cette idée nouvelle que Lakatos trouve sa version affaiblie du falsificationnisme, qu'il appellera le « falsificationnisme sophistiqué ». L'enchaînement des hypothèses auquel il pense sera, quant à lui, appelé un « programme de recherche ».

7. La nature des programmes de recherche

Voyons maintenant comment ce nouveau falsificationnisme fonctionne au sein d'un programme de recherche et constitue ainsi une logique de la découverte. Un exemple privilégié par Lakatos pour expliquer une telle logique est celui de la loi de Prout[44]. En 1815, le chimiste Prout émit l'hypothèse que la masse atomique de tous les éléments est un multiple entier de la masse atomique de l'hydrogène. Cette idée est dans un premier temps assez fortement corroborée par l'observation. Puis, de nouvelles mesures montrent que, pour beaucoup d'éléments, la masse atomique n'est pas du tout un multiple entier de la masse de l'hydrogène. Ainsi, au courant du XIX^e^ siècle, l'hypothèse de Prout en vint à être regardée avec suspicion. Puis, à la fin du siècle, on remarqua que, lorsque la masse atomique n'est pas un multiple entier de la masse de l'hydrogène, elle est habituellement juste un peu au-dessus, ou un peu en dessous, d'un tel multiple. On s'intéressa alors à nouveau à l'hypothèse de Prout et on lui ajouta une seconde hypothèse, à savoir que les particules qui constituent la masse des atomes (qui seront identifiées par la suite comme étant des nucléons) peuvent être exceptionnellement un peu plus nombreuses ou un peu moins nombreuses dans certains atomes d'une substance, sans que cela n'affecte les propriétés chimiques de cette substance, tout en affectant un peu à la hausse, ou un peu à la baisse, le calcul de la masse moyenne des atomes en question. La nouvelle hypothèse, qui protégeait la thèse de Prout contre les contre-exemples, avait ainsi une conséquence prédictive, à savoir qu'il devait exister dans la nature des isotopes (atomes possédant ces différentes variantes dans leur nombre de neutrons, sans que leurs propriétés chimiques substantielles n'en soient affectées). La

44. Lakatos, « Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes » *in* (1978b), p. 53-55.

découverte, par la suite, de ces isotopes a corroboré la thèse de Prout et le plus important pour Lakatos, c'est que cette thèse de Prout est précisément à l'origine de la découverte des isotopes. Pour Lakatos, la force de la science est là, dans sa capacité d'anticipation, dans sa capacité de prévoir l'existence d'entités par déduction à partir de la théorie, entités que nous n'aurions peut-être pas découvertes par la seule observation[45] et certainement pas par l'application de la méthodologie radicale de Popper, qui nous aurait contraints à abandonner la thèse de Prout.

Lakatos en vient ainsi à parler d'un programme de recherche comme d'un système holiste d'idées qui se confrontent collectivement au tribunal de la nature. Ce programme s'oppose à la confrontation individuelle, que l'on retrouve chez Popper ou chez les empiristes logiques, tout comme il se distingue du paradigme kuhnien, en comprenant une procédure de falsification que le paradigme ne possède pas. Plus spécifiquement, le programme de recherche possède d'abord un « noyau dur » (*hard core*), composante à laquelle la communauté scientifique tient beaucoup, qu'elle n'est pas prête à remettre en question et qu'elle va défendre au besoin par des hypothèses auxiliaires. Ce noyau dur est donc soutenu avec une certaine fermeture dogmatique, comme l'est un paradigme kuhnien. Par contre, le programme comprend aussi une « ceinture protectrice » (*protective belt*), ensemble des hypothèses auxiliaires que la communauté forge au cours de l'histoire du programme, pour protéger le noyau, et à propos desquelles la communauté est critique, comme chez Popper, et facilement ouverte à l'idée de les remettre en question[46]. Par cette bipartition, le programme est donc semi-ouvert et semi-fermé.

Au-delà de cette distinction, le plus important du programme est la dynamique qui unit ses deux parties. Ainsi, quand le noyau dur rencontre un contre-exemple, les chercheurs ont tendance à produire des hypothèses au niveau de la ceinture, pour protéger le noyau. Alors que le noyau dur identifie une « heuristique négative » (*negative heuristic*), c'est-à-dire un secteur où il ne faut pas poursuivre la recherche, la ceinture protectrice crée une « heuristique positive » (*positive heuristic*), celle où la recherche est orientée. L'ajout de chaque hypothèse de ceinture a des conséquences prédictives, comme dans le cas de l'hypothèse des isotopes, et il s'agit alors de déterminer empiriquement si cette hypothèse est corroborée ou non. Ainsi, chaque hypothèse de la ceinture crée un nouveau problème scientifique (un *problemshift*)[47]. Deux scénarios sont alors envisageables. Ou bien l'hypothèse

45. *Ibid.*, p. 68-73.
46. *Ibid*. p. 50-52.
47. *Ibid*.

auxiliaire est corroborée et le noyau augmenté de cette hypothèse devient donc plus prédictif que le programme ne l'était avant cette nouvelle hypothèse : le programme doit être alors jugé comme étant « progressif » (*progressive*). C'est notamment ce qui s'est passé quand on a pu trouver l'existence des isotopes à partir de la thèse de Prout. Ou bien, la nouvelle hypothèse n'est pas corroborée et le programme augmenté par cette hypothèse ne réussit pas à accroître sa prédictivité, ce qui implique que la nouvelle hypothèse apparaît comme étant *ad hoc* et que le programme doit être évalué comme « dégénérescent » (*degenerating*)[48].

Le concept de programme de recherche est très souple. Un même programme peut être tantôt progressif et tantôt dégénérescent. Mais quand il passe par plusieurs dégénérescences consécutives, il finit par être falsifié, son cumul d'hypothèses *ad hoc* le rendant trop dissocié de la corroboration empirique[49]. Pour Lakatos, c'est donc cette absence répétée de gain de prédictivité, ou cette dégénérescence progressive, dans l'ajout des épicycles qui aurait fini par falsifier le géocentrisme. Deux programmes de recherche peuvent, par ailleurs, coexister à la même époque, lorsqu'il n'est pas possible rationnellement de considérer l'un d'eux comme étant falsifié, contrairement aux paradigmes kuhniens qui, par leur fonctionnement dogmatique et fermé, exercent un monopole, en ne tolérant pas d'autres perspectives que la leur. Le falsificationnisme lakatosien est aussi très différent de son prédécesseur poppérien. Il est holiste, plutôt que de porter sur des hypothèses individuelles : c'est en effet le programme de recherche comme totalité qui est falsifié, lorsqu'on le rejette, noyau dur compris, quand il n'est plus possible de ne modifier que sa ceinture et qu'il faut donc accepter de relancer la science sur une piste essentiellement nouvelle. Ce falsificationnisme comprend une mesure du degré de corroboration ou de non-corroboration des conséquences prédictives des hypothèses auxiliaires et réconcilie ainsi, de manière inattendue pour les poppériens orthodoxes, quelque chose du probabilisme carnapien avec le falsificationnisme.

Enfin, ce falsificationnisme est également fondamentalement dynamique : ce qui est falsifiable, ce ne sont pas des hypothèses statiques, c'est plutôt la dynamique évolutive d'un système holiste d'hypothèses interdépendantes[50]. Ce falsificationnisme dynamique est donc une théorie de la justification qui constitue, en même temps, une théorie de la découverte ou, plus précisément, une théorie de la justification qui n'est pas applicable aux hypothèses, mais bien plutôt à la dynamique historique des relations entre

48. *Ibid.,* p. 72-73.
49. *Ibid.,* p. 86-90.
50. *Ibid.*

hypothèses. La logique de la justification devient, par le fait même, tout autant, une logique de la découverte. C'est en récupérant des résultats de l'épistémologie historique dans un cadre justificationniste que Lakatos développe cette logique de la découverte. La conséquence de sa position est non seulement de réconcilier la justification avec la découverte, mais également de les rendre inséparables : ce n'est que dans le développement de la découverte que la justification peut opérer et la justification est le moteur de la découverte.

8. La falsifiabilité du falsificationnisme

On a vu qu'en adoptant une perspective holiste, où les énoncés théoriques peuvent avoir une part de contenu empirique, Lakatos peut parler de programmes de recherche mathématiques, comme étant quasi-empiriques. Rien ne l'empêchera alors de parler de programmes de recherche épistémologiques. Dans cette foulée, il identifie le travail épistémologique à une reconstruction rationnelle de l'histoire des sciences. L'objet d'étude n'est pas dans ce cas directement empirique, puisque nous n'avons pas un accès immédiat à l'histoire des sciences et qu'il faut en faire une reconstruction rationnelle. Mais cette reconstruction s'appuie en partie sur des faits scientifiques historiques, qui donnent à l'épistémologie un caractère quasi-empirique, comparable à celui des mathématiques. Dans de telles situations, Lakatos parle de programmes de recherche métascientifiques. Mathématiques et épistémologie apparaissent dans ce contexte comme étant des métasciences et non plus comme des entreprises strictement métaphysiques. Comme chez Quine, la frontière entre l'épistémologique et le scientifique est abolie. Le falsificationnisme, en tant qu'épistémologie, constitue ainsi un programme de recherche métascientifique et devient lui-même falsifiable[51]. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre l'adage lakatosien selon lequel « une histoire des sciences sans philosophie des sciences est aveugle et une philosophie des sciences sans histoire des sciences est vide »[52]. L'histoire des sciences qui ne verrait pas qu'elle s'appuie sur des normes de scientificité pour juger des faits historiques est épistémologiquement aveugle (reproche qui pourrait être fait à certains *friends of discovery* ou à Kuhn) et une philosophie des sciences exclusivement normative, à la Popper, et qui ne serait pas en mesure de rendre compte de l'histoire des sciences, est empiriquement vide.

On commence à mieux voir maintenant la portée anti-poppérienne du falsificationnisme lakatosien. Ainsi, lorsque Lakatos relit l'histoire de

51. Lakatos, « History of Science and its Rational Reconstruction » *in* (1978a), p. 121-123.
52. *Ibid.*, p. 102.

l'épistémologie à la lumière de sa théorie, il distingue d'abord un programme de recherche vérificationniste, qui remonte à Aristote, qui aurait subi une dégénérescence quand Hume a critiqué le sophisme de l'induction sous-jacent à cette épistémologie, qui aurait, par la suite, connu une nouvelle progressivité avec le probabilisme carnapien et qui aurait subi finalement la falsification, avec les critiques de Popper. Quant au programme de recherche falsificationniste, élaboré par Popper, il aurait rencontré des dégénérescences avec les thèses des *friends of discovery*, principalement celles de Kuhn, et aussi avec la thèse de Duhem-Quine. Lakatos conçoit alors sa propre reformulation du falsificationnisme comme une stratégie de ceinture qui réussit à protéger le programme falsificationniste contre les dégénérescences et la falsification et le rend ainsi progressif[53].

Dans un de ses textes[54], Lakatos essaie de réconcilier sa perspective avec celle de Popper, en soutenant qu'il y aurait eu trois Popper dans l'évolution de la pensée poppérienne. Un Popper 0, qui voit la falsification comme une procédure mécanique et dogmatique, qui n'existe pas comme tel dans l'œuvre poppérienne, qui était cependant dans les premières intuitions de jeunesse de Popper, avant qu'il n'écrive, et qu'on peut retrouver aussi chez ceux qui interprètent ses textes de manière trop simpliste. Popper 1 serait l'auteur célèbre de *La Logique de la découverte scientifique*, celui qui prend soin de présenter le falsificationnisme comme une méthodologie souple. Enfin, il y aurait un Popper 2, méconnu, qui aurait présenté à quelques élèves comme Lakatos, dans ses cours de la *London School of Economics*, un falsificationnisme encore plus souple, qui préfigurerait les idées du falsificationnisme sophistiqué de Lakatos. Mais, en fait, Popper n'a jamais adhéré à ces thèses lakatosiennes et à cette idée d'un Popper 2, la réconciliation que propose Lakatos entre normes et faits, entre découverte et justification, étant carrément incompatible avec le normativisme strict de Popper.

9. La falsification et l'abandon

Malgré l'intérêt que représente l'épistémologie lakatosienne, elle n'est cependant pas à l'abri de la critique. D'abord, on peut dire que Lakatos ne présente pas d'argument convaincant pour soutenir qu'une falsification du programme de recherche finit par être réalisée. En fait, ce que son œuvre montre plutôt, sans le dire explicitement, c'est que le cumul des dégénérescences d'un programme rend la probabilité d'un retour de sa progressivité de plus

53. *Ibid.*, p. 116-117.

54. Lakatos, « Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes » *in* (1978b), Appendix, p. 93-96.

en plus faible. Autrement dit, devant le cumul des dégénérescences, ou des non-corroborations des nouvelles hypothèses auxiliaires, la communauté se met à considérer que les efforts nécessaires pour sauver le programme de la falsification paraissent de plus en plus gigantesques et n'en valent plus la peine, surtout lorsqu'un programme alternatif réussit à s'accommoder beaucoup mieux et plus simplement des observables. Il faut donc parler d'un abandon du programme de recherche, bien que rationnellement et empiriquement justifié, plutôt que d'une véritable falsification parfaitement objective. Finalement, c'est l'injection de l'idée carnapienne de confirmation ou de non-confirmation des conséquences prédictives des hypothèses auxiliaires qui affecte la possibilité d'une véritable falsification. En somme, on ne peut traiter le programme comme étant falsifié qu'en réintroduisant à nouveau une généralisation inductive. En effet, n'est-ce pas là aussi une induction non fondée que de considérer que, parce qu'on n'a pas réussi à une époque donnée à protéger le noyau contre les contre-exemples, on ne pourra jamais le faire et qu'on aurait, par le fait même, falsifié le programme ?

Dans la même perspective critique, on peut dire qu'il paraît paradoxal de considérer le falsificationnisme comme une norme cognitive et de le traiter en même temps comme un programme métascientifique, soumis à l'histoire quasi-empirique de notre activité cognitive. Le falsificationnisme lakatosien se présente comme un programme métascientifique comme les autres et à ce titre il est réfutable par l'histoire quasi-empirique des sciences et ne résistera probablement pas à la dynamique évolutive de la science. Mais si le programme falsificationniste était falsifié, il s'agirait en même temps d'une confirmation d'un métafalsificationnisme. Le falsificationnisme demeurerait, par le fait même, une norme transcendantale valable pour rendre compte de toute activité cognitive et échapperait ainsi à toute testabilité empirique ! Lakatos n'aborde pas ce paradoxe et n'est donc pas explicite là-dessus. La falsifiabilité du falsificationnisme suggère en effet l'impossibilité de transcender l'histoire par une norme universelle et s'oppose ainsi à l'interprétation transcendantale, mais sa falsification serait en même temps l'expression de caractère transcendantal de la norme falsificationniste. En d'autres termes, si le falsificationnisme était pris en défaut, un lakatosien serait-il prêt à admettre qu'une nouvelle norme épistémologique devienne nécessaire pour reconstruire l'histoire des sciences sur une autre base ou maintiendrait-il une norme falsificationniste comme condition de lecture de l'historicité de la science ? Notre position est qu'il y a implicitement chez Lakatos le germe d'un nouveau continent épistémologique, selon lequel il nous faut une norme épistémologique pour reconstruire rationnellement l'histoire des sciences et pour comprendre cette histoire, et que, par ailleurs, l'histoire de notre activité cognitive peut également nous amener à invalider

cette norme et à la remplacer par une autre, qui pourrait reconstruire cette histoire de manière plus satisfaisante. Pour lever le possible paradoxe, nous allons maintenant proposer un remplacement de la perspective falsificationniste par une thèse correctionniste.

10. La correction contre la falsification

Notre critique nous amène à parler d'abandon du programme de recherche, plutôt que de falsification, et nous conduit précisément à l'idée d'introduire une nouvelle norme. Pour éviter de sombrer dans l'erreur inductiviste, on peut dire que le processus qui se produit est le suivant : lorsque le centre plutôt rigide du programme rencontre un contre-exemple empirique, on est porté à lui ajouter une hypothèse auxiliaire, qui constitue une correction du système cognitif. La corroboration des conséquences prédictives de cette correction nous incite à maintenir le système dans sa nouvelle version. Par contre, une non-corroboration de ces conséquences nous incite plutôt à faire une nouvelle correction, et ainsi de suite. Quand la correction est plus majeure, elle peut aller jusqu'à remanier les thèses plus centrales et constituer quelque chose comme ce qui correspond chez Lakatos à un changement de programme de recherche. Par contre, lorsqu'elle est plus mineure, la correction ne concerne que la ceinture. Dans cette perspective, la position épistémologique qui nous apparaît la plus pertinente n'est pas un falsificationnisme, mais ce que nous appelons un « correctionnisme ».

La connaissance humaine serait ainsi possible par notre sensibilité perceptuelle aux contre-exemples relatifs à nos anticipations et par notre aptitude mentale à la correction de nos hypothèses face à ces contre-exemples. Notre activité cognitive serait ainsi gérée par un principe statique d'inertie, qui nous porte à ne pas changer nos hypothèses lorsqu'elles ne rencontrent pas de contre-exemple, et un principe dynamique de consistance, qui nous incite à corriger nos hypothèses devant les contre-exemples, de façon à tenter de rétablir la consistance entre nos hypothèses et les observables. Lorsque la correction rétablit cette consistance, on peut parler de progrès cognitif ou d'apprentissage. L'apprentissage est ainsi une adaptation virtuelle (ou cognitive) à notre environnement.

Pour éviter le paradoxe du falsificationnisme lakatosien, il faut considérer que l'épistémologie explique la science en en faisant une reconstruction historique à partir d'une norme épistémologique et que cette norme vient d'une analyse du passé de la science et est appliquée à son futur, comme si elle transcenderait l'historicité de la science. Mais une telle norme peut rencontrer un contre-exemple qui lui est irréductible et qui oblige à la rejeter pour la remplacer par une autre. Ainsi, le falsificationnisme ne serait pas

falsifié, mais plutôt remplacé par une norme jugée plus adéquate, comme le correctionnisme que nous proposons. On peut aussi penser que, plutôt que de corriger le correctionnisme, une autre norme pourrait le remplacer de façon à rendre mieux compte que lui de l'histoire des sciences. C'est dans cette relativisation historique de la normativité épistémologique que le paradoxe lakatosien peut être évité. Ce dont il s'agit, c'est donc de naturaliser les normes épistémologiques.

11. Fondation, justification et naturalisation

Après cette analyse critique de la position lakatosienne, nous avons les ingrédients requis pour situer différentes positions épistémologiques. Le vérificationnisme est une théorie normative de la justification que l'on peut qualifier de fondationnaliste, en ce sens qu'en soutenant que notre connaissance est un cumul de vérités, il prétend donner un fondement ultime et certain à nos connaissances. On a vu que le rationalisme dogmatique ne réussit à soutenir une telle thèse qu'à la condition de s'appuyer sur une croyance métaphysique en un Dieu rationnel. C'est de cette façon qu'il peut contourner le problème de la validité de l'induction. La base de la critique du fondationnalisme est, en effet, dans la critique humienne de l'induction. Ainsi, l'héritage que nous a légué la controverse classique entre le rationalisme et l'empirisme est une possibilité de choisir entre le fondationnalisme essentiellement religieux du premier et le scepticisme pragmatiste du second.

En réaction à cet héritage, le probabilisme de l'empirisme logique et le falsificationnisme poppérien sont des versions non fondationnalistes du justificationnisme, où on réussit à justifier la science et à la distinguer de la non-science, tout en faisant de l'aventure scientifique une quête sans fin, marquée occasionnellement par des révolutions radicales et où on est jamais assuré d'une connaissance vraie et permanente. Le probabilisme et la version poppérienne du falsificationnisme n'ont réussi à soutenir une théorie justificationniste non fondationnaliste qu'à la condition de situer l'épistémologie comme norme transcendante au-dessus de l'historicité de la science, en maintenant une opposition dualiste entre l'esprit humain et la nature. En somme, malgré leur critique pertinente du fondationnalisme, le probabilisme et le falsificationnisme sont, tout comme leur adversaire vérificationniste, deux formes d'un dualisme anthropocentriste, où l'humain est conçu comme distinct de la nature, extérieur à elle et capable par cette distance d'identifier une norme épistémologique trans-historique, capable, ainsi, de juger objectivement de la probabilité de vérité ou de la fausseté de nos hypothèses. Lakatos a, par contre, rapproché l'esprit de la nature et commencé à le naturaliser, en historicisant le falsificationnisme. Mais il n'a pas procédé

complètement à cette naturalisation, lorsqu'il a maintenu une certaine forme de falsificationnisme, en reproduisant à son tour l'erreur inductiviste, après l'avoir tant dénoncée. En somme, vérificationnisme, probabilisme et falsificationnisme ne peuvent arriver à fonder l'assignation d'une valeur de vérité à nos connaissances que par une norme qui nous dissocie de la nature et qui prétend transcender l'histoire.

Quine, par sa critique de l'empirisme logique, et Lakatos, par sa critique de Popper, ouvrent l'épistémologie à une naturalisation. C'est Quine d'ailleurs qui, contrairement à Lakatos, a introduit l'expression « naturalisation de l'épistémologie »[55]. Cela n'est pas étonnant, puisque chez lui, cette naturalisation est radicale et va de pair avec un abandon de l'épistémologie normative, tandis que chez Lakatos, elle n'est que partielle, puisqu'elle maintient une norme transcendante, tout en passant, comme nous l'avons vu, par un assouplissement historicisant du falsificationnisme. Quant à notre thèse correctionniste, elle s'inscrit dans une perspective qui reconnaît comme Lakatos la nécessité d'appliquer une normativité pour connaître, mais qui considère chaque norme comme un fruit précaire de l'évolution et non comme un *a priori* non modifiable, comme un produit de notre capacité neuronale d'adaptation, capacité autorisée par la plasticité neuronale dont notre cerveau a hérité dans l'histoire de la vie. Ainsi, la normativité est naturalisée davantage que dans le falsificationnisme lakatosien. Elle fait de l'humain un produit de la nature, qui construit sa connaissance à partir de déterminations naturelles et qui, dans son interaction avec elle, ne peut produire cette connaissance qu'en se donnant des critères normatifs. Ainsi, un justificationnisme naturaliste est possible, c'est ce qui est le cas lorsque la norme épistémologique est traitée comme une hypothèse métascientifique appelée à être éventuellement remise en question par l'histoire future des sciences. Accepter la précarité historique de nos normes est en fait la conséquence obligée de l'invalidité logique de l'induction. De ce point de vue, Lakatos a ouvert la porte pour naturaliser les normes épistémologiques, mais la naturalisation du falsificationnisme est, en dernière instance, impossible, le falsificationnisme étant finalement toujours un dualisme qui oppose l'humain à la nature, qui nous érige en position de juge qui lui est extérieur, lorsqu'il soutient que la réfutation objective finale de nos hypothèses est possible.

12. La naturalisation et les sciences cognitives

L'avènement de l'informatique et des sciences cognitives a été rendu possible chez Turing et von Neumann, juste après la deuxième guerre mondiale, à

55. Quine, « Epistemology Naturalized » *in* (1969).

partir de l'empirisme logique. L'empirisme logique opposait, comme on l'a vu, les énoncés nécessaires *a priori* et les énoncés contingents *a posteriori*, tout en ajoutant que les premiers sont des conditions intensionnelles pour avoir accès à l'extensionnalité des seconds. On a vu également que, pour éviter de sombrer dans la métaphysique, les empiristes logiques refusèrent d'entrer dans la boîte noire de l'esprit et ne traitèrent que des langages qu'il produit. Ce que Turing et von Neumann ont fait est de respecter le dualisme des empiristes logiques, mais en considérant qu'il est possible de faire des hypothèses scientifiques sur la nature inobservable de l'esprit, à partir de ses productions discursives observables, de la même façon que la physique théorique peut faire des hypothèses sur la structure interne inobservable de l'atome, à partir de ses effets observables. Cette conception a ainsi permis de construire la première génération d'ordinateurs et de développer la première génération des sciences cognitives, comme science de l'esprit[56]. L'esprit y est défini comme une machine computationnelle, symbolique et représentationnelle, en somme comme une entité extérieure à la nature et capable d'en tirer de l'information et de traiter cette information[57]. Ainsi, la première génération des sciences cognitives implique une opposition radicale entre deux types de sciences : les sciences empiriques, qui nous font acquérir de l'information sur le monde, et les sciences cognitives, qui étudient les mécanismes de traitement de l'information par l'esprit. Ces sciences cognitives sont alors la version mentaliste des sciences formelles *a priori* des empiristes logiques. Selon cette vision, l'esprit est dissociable du cerveau et réalisable dans d'autres substances que le cerveau. C'est dans cette optique que Turing a pu penser à créer l'ordinateur comme « cerveau électronique ».

Les limites des ordinateurs construits sur ce modèle computationnel classique, entre autres le caractère strictement séquentiel de leurs opérations, et les progrès de nos connaissances biologiques, notamment sur les mécanismes de l'évolution, sur la connaissance animale et sur le fonctionnement du cerveau, ont fortement contribué au développement d'une autre voie de recherche, qui a donné lieu à la deuxième génération des sciences cognitives, surtout depuis les années 1980. Dans cette nouvelle optique, qui commence avec le modèle connexionniste de l'esprit, la connaissance est un ensemble de phénomènes biologiques, plutôt qu'une activité de manipulation de symboles dissociables du biologique[58]. Cette nouvelle génération est donc

56. Pour une étude détaillée de la contribution des sciences cognitives à l'épistémologie, voir le chapitre 19 du présent ouvrage rédigé par Pierre Poirier et intitulé « Unité et diversité du cognitivisme en théorie de la connaissance ».

57. Voir autre autres Fodor (1975).

58. Voir entre autres Bechtel & Abrahamsen (1991).

fondamentalement caractérisée par une naturalisation de la connaissance. Loin d'être réalisée uniquement par l'épistémologie, cette naturalisation, fortement interdisciplinaire, a eu toutefois sa composante épistémologique, à partir d'un héritage venant notamment de Quine et de Lakatos.

La naturalisation des sciences cognitives s'est faite selon deux approches : un naturalisme réductionniste et un naturalisme émergentiste. Selon le réductionnisme, la connaissance est totalement descriptible par une étude du fonctionnement neuronal, tandis que, selon l'émergentisme, ce fonctionnement neuronal constitue un ensemble de conditions nécessaires à l'explication de la connaissance, mais non suffisantes pour cette explication. Pour expliquer la connaissance, l'émergentisme fera aussi appel à des propriétés mentales de traitement de l'information, comme ensemble de propriétés émergeant du cerveau. L'épistémologie naturalisée éliminativiste de Quine va dans le sens du réductionnisme : selon elle, les sciences cognitives ne doivent être qu'une neuroscience qui décrit des processus naturels, où il n'y a pas de pertinence à chercher des normes de connaissance. L'épistémologie normative naturalisée, redevable à l'œuvre de Lakatos, va plutôt de pair avec l'émergentisme. Selon cette perspective, la neuroscience peut fournir les conditions qui seraient nécessaires et même suffisantes à l'existence de la connaissance, mais l'explication de l'ensemble des propriétés de la connaissance requiert aussi le recours à des propriétés mentales émergeant de l'activité neuronale. La production de normes épistémologiques peut être considérée comme une de ces propriétés émergentes. Ainsi, le naturalisme réductionniste est non justificationniste, tandis que le naturalisme émergentiste peut l'être et peut ainsi laisser une place à une épistémologie normative historicisée. C'est d'ailleurs la perspective que nous proposons.

Elle implique que, bien que nous soyons des êtres naturels fondamentalement historiques, façonnés par la nature et par notre histoire, nous ne participons à cette histoire naturelle et nous nous représentons cette participation qu'à la condition de le faire à travers des normes. Ces normes nous sont nécessaires pour interpréter notre passé, pour organiser notre avenir et favoriser notre adaptation à notre environnement. Certaines de ces normes sont épistémologiques, d'autres peuvent être logicomathématiques, éthiques ou politiques. Elles nous servent de cadre évaluatif pour interpréter et organiser notre relation à notre environnement. Nous les utilisons comme si elles transcendaient l'historicité des faits et leur fonction normative ne peut s'exercer sans faire comme si elles étaient transcendantes. Le naturalisme réductionniste est pour sa part éliminativiste : il tend à nier cette nécessité normative et ainsi à dissoudre la philosophie dans la science. Quant au naturalisme émergentiste, il soutient que ces normes sont incontournables mais acquises historiquement et que l'histoire de notre aventure cognitive

peut nous amener parfois à les modifier. Ainsi, dans la perspective du naturalisme émergentiste, la philosophie, comme étude des normes, occupe une place à part entière dans le concert des sciences cognitives.

Le falsificationnisme sophistiqué de Lakatos est un précurseur de cette entreprise d'analyse des normes de connaissance naturalisées. Lakatos n'a pas parlé en termes de « naturalisation de l'épistémologie », comme l'a fait Quine, mais il n'en a pas moins été un artisan important. Cette naturalisation de l'épistémologie débouche sur une science interdisciplinaire de la cognition. De la même façon que les sciences cognitives réductionnistes trouvent des arguments fondateurs dans l'œuvre de Quine, celles dont la perspective est émergentiste ont eu Lakatos pour précurseur. En s'appuyant sur une épistémologie historique, qui revalorise le contexte de la découverte, Quine et Lakatos auront contribué, chacun à sa manière, à naturaliser l'épistémologie et à la mener vers une science de l'activité cognitive. En tenant compte de certains acquis de l'épistémologie historique, Lakatos a plus exactement modifié la logique de la justification pour en faire, à la fois, une logique de la découverte. Il préparait ainsi une place incontournable pour l'épistémologie au sein des sciences cognitives, en nous montrant que l'on ne peut faire une science naturelle des processus cognitifs sans voir que notre activité cognitive est contrainte à se construire des normes, qui vont guider cette activité. Ce que le naturalisme émergentiste ajoute à Lakatos est que cette activité cognitive peut, en retour, nous amener à réviser nos normes.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Ouvrages pertinents disponibles en français

Bonnet, C. et Wagner, P. (dirs.) [2006], *L'Âge d'or de l'empirisme logique, 1929-1936*, Paris, Gallimard.

Carnap, R. [1947], *Meaning and Necessity,* Chicago, University of Chicago Press ; 2e édition augmentée, 1956 ; traduction française de F. Rivenc et P. de Rouilhan, *Signification et nécessité,* Paris, Gallimard, « Bibliothèque de Philosophie », 1997.

Carnap, R. [1966], *Philosophical Foundations of Physics, An Introduction to the Philosophy of Science,* New York, Basic Books ; traduction française de J.-M. Luccioni et A. Soulez, *Les Fondements philosophiques de la physique,* Paris, Armand Colin, 1973.

Chalmers, A. F. [1976], *What is this thing called Science ?,* Indianapolis, IN et Cambridge, Hackett ; traduction française, *Qu'est-ce que la science ?,* Paris, La Découverte, 1987.

Cohen, I. B. [1960], *The Origins of Modern Physics,* Educational Services Inc., Watertown, MA ; traduction française par J. Métadier, *Les Origines de la physique moderne,* Paris, Payot, 1962.

DESCARTES, R. [1641], *Meditationes de Prima Philosophia,* Paris, Michel Soly ; texte latin et traduction française du duc de Luynes, *Méditations Métaphysiques,* Introduction et notes par G. Rodis-Lewis, réédition du texte de 1641, Paris, J. Vrin, 1963.

DUHEM, P.-M. [1906], *La Théorie physique, son objet, sa structure,* 2e édition revue et augmentée, Paris, Marcel Rivières et Cie, 1914 ; Reproduction fac-similé avec Avant-propos, Index et Bibliographie de Paul Brouzeng, Paris, J. Vrin, 1981.

FREGE, G. [1892], « *Über Sinn und Bedeutung* » in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik,* p. 25-50 ; traduction française par C. Imbert, « Sens et dénotation », in Frege, G., *Écrits logiques et philosophiques,* Paris, Le Seuil, 1971.

HEMPEL, C. G. [1965], *Philosophy of Natural Science*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall ; traduction française par B. Saint-Sernin, *Éléments d'épistémologie,* Paris, Armand Colin, 1972.

HUME, D. [1748], *Philosophical Essays Concerning Human Understanding,* Londres ; traduction française par A. Leroy, *Enquête sur l'entendement humain,* Paris, Aubier, 1947.

KUHN, T. S. [1962], *The Structure of Scientific Revolutions,* (nouvelle édition augmentée d'une post-face, 1970), Chicago, University of Chicago Press ; traduction française à partir de l'édition de 1970 par L. Meyer, *La Structure des révolutions scientifiques,* Paris, Flammarion, 1983.

KUHN, T. S. [1977], *The Essential Tension,* Chicago, University of Chicago Press ; traduction française, *La Tension essentielle,* Paris, Gallimard, 1990.

MONNOYER, J.-M. (dir.) [2006], *Lire Quine : logique et ontologie*, Paris, Tel-Aviv, Éditions de l'Éclat.

POPPER, K. R. [1934], *Logik der Forschung,* traduction anglaise révisée et largement augmentée, *The Logic of Scientific Discovery,* Londres, Hutchinson et New York, Basic Books, 1959 ; traduction française à partir de l'édition anglaise par N. Thyssen-Rutten et P. Devaux, *La Logique de la découverte scientifique,* Paris, Payot, 1973.

POPPER, K. R. [1945], *The Open Society and its Enemies,* Princeton, Princeton University Press ; traduction française partielle de J. Bernard et P. Monod, *La Société ouverte et ses ennemis,* Paris, Le Seuil, 1979.

POPPER, K. R. [1963], *Conjectures and Refutations,* Londres, Routledge & Kegan Paul ; traduction française partielle par M.-I. et M.-B. de Launay, *Conjectures et Réfutations,* Paris, Payot,1985.

POPPER, K. R. [1972], *Objective Knowledge,* Oxford, Oxford University Press ; traduction française partielle par C. Bastyns, *La Connaissance objective,* Bruxelles, Éditions Complexe, 1982.

QUINE, W. V. O. [1953], *From a Logical Point of View,* New York, Harper & Row ; traduction française sous la direction de S. Laugier, *Du Point de vue logique. Neuf essais logico-philosophiques,* Paris, J. Vrin, coll. « Mathesis », 2004.

QUINE, W. V. O. [1969], *Ontological Relativity and Other Essays,* New York, Columbia University Press ; traduction française par J. Largeault, *Relativité de l'ontologie et autres essais,* Paris, Aubier-Montaigne, 1977.

ROBERT, S. [1993], *Les Mécanismes de la découverte scientifique,* Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa.

Autres travaux cités

Bechtel, W. & Abrahamsen, A. [1991], *Connectionism and the Mind*, Oxford, Blackwell.

Fodor, J. A. [1975], *The Language of Thought,* Cambridge, MA, Harvard University Press.

Hanson, N. R. [1958], *Patterns of Discovery,* Cambridge, Cambridge University Press.

Lakatos, I. [1976], *Proofs and Refutations,* Cambridge, Cambridge University Press.

Lakatos, I. [1978a], *Philosophical Papers 1,* Cambridge, Cambridge University Press.

Lakatos, I. [1978b], *Philosophical Papers 2,* Cambridge, Cambridge University Press.

Losee, J. [1972], *A Historical Introduction to the Philosophy of Science,* Oxford, Oxford University Press.

Quine, W. V. O. [1974], *The Roots of Reference,* La Salle, IL, Open Court.

Reichenbach, H. [1938], *Experience and Prediction : An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge,* Chicago, University of Chicago Press.

16 Les théories sociologiques de la connaissance

Yves Gingras

Les réflexions sur l'origine des connaissances ont longtemps été le domaine réservé des philosophes. Depuis Platon, en effet, comme en témoignent les contributions à ce volume, on ne compte plus les grands philosophes qui ont proposé leur théorie de la connaissance. Qu'elles mettent l'accent sur les sensations ou sur la raison, elles ont cependant généralement en commun d'être essentiellement individualistes en ce qu'elles s'attardent avant tout aux liens entre le sujet individuel et le monde extérieur avec lequel il est en interaction[1].

L'idée que les catégories de pensée des agents tout comme les concepts qu'ils forgent ne soient pas fixés une fois pour toutes, mais soient le résultat des structures sociales et varient donc selon les sociétés, prend forme au milieu du XIX^e^ siècle avec les premières analyses de Karl Marx. Mais il faut attendre le début du XX^e^ siècle avec les travaux du sociologue français Émile Durkheim pour que se développe une nouvelle discipline, la sociologie de la connaissance, qui tente de se situer entre les pôles philosophiques traditionnels de l'empirisme et du rationalisme en interposant entre la raison et le monde un médiateur obligé : la société.

Le domaine de la « sociologie de la connaissance » embrasse l'ensemble des conceptions du monde, qu'elles soient de nature idéologique, religieuse,

1. Ce chapitre reprend et développe des éléments de trois textes antérieurs : « Connaissance » et « Sciences » parus dans la nouvelle édition de l'*Encyclopedia Universalis* et dans le *Dictionnaire de sociologie* de la collection l'Encyclopedia Universalis/Albin Michel, publié sous la direction de Christophe Le Digol, 2008, p. 176-183 et p. 669-678, et « Un air de radicalisme » paru dans les *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 108, juin 1995, p. 3-17.

scientifique, technique, littéraire ou philosophique et chacun de ces domaines a fait l'objet d'analyses visant à mettre en évidence les structures et processus sociaux en lien avec ces types de savoir. De façon générale, le terme « connaissance » est défini par les sociologues comme étant synonyme de « considéré comme vrai par les agents sociaux », alors que les philosophes distinguent habituellement « croyance » de « connaissance », la première pouvant être fausse alors que l'autre est nécessairement vraie et justifiée. Pour un sociologue, cependant, une telle distinction est impossible car un énoncé « vrai » ne peut être défini en dehors d'un groupe social donné, aucun agent, fut-il philosophe, ne pouvant adopter le point de vue de Sirius (ou de Dieu) contemplant la vérité hors de toute contingence sociale. Toute vérité ne peut donc être considérée que comme étant la vérité d'un groupe social, aussi limité ou aussi vaste soit-il. Il n'est donc pas possible de distinguer une « connaissance vraie » d'une « connaissance acceptée comme vraie par un groupe donné » car il est impossible de déterminer la vérité d'un énoncé en dehors des énoncés produits par les agents sociaux. Dans ce chapitre, nous nous limiterons essentiellement à analyser les connaissances scientifiques même si la sociologie de la connaissance couvre en principe l'ensemble des savoirs. La science étant considérée comme « universelle », « objective » et « neutre », alors qu'il est plus souvent admis que les autres domaines du savoir puissent être influencés par le contexte social, le véritable défi de la sociologie de la connaissance est bien d'élaborer une sociologie de la connaissance *scientifique*.

1. Sociologie marxiste du développement scientifique

C'est le philosophe allemand Karl Marx qui posera explicitement les premiers fondements d'une « sociologie de la connaissance », terme qui ne fera cependant son apparition, en langue allemande d'abord, que dans les années 1920. Marx affirme en effet dès 1847 dans *Misère de la philosophie* que les « hommes qui établissent les rapports sociaux conformément à leur productivité matérielle produisent aussi les principes, les idées, les catégories, conformément à leurs rapports sociaux. Ainsi ces idées, ces catégories sont aussi peu éternelles que les relations qu'elles expriment. Elles sont des *produits historiques et transitoires* » (Marx, 2002, p. 162). Nous reviendrons plus loin sur le caractère autoréférentiel de ce type d'énoncés qui peut donner l'impression de se réfuter lui-même, promouvant ainsi un relativisme généralisé. Bien qu'elle demeure schématique, cette première théorie selon laquelle les idées que les agents sociaux se font de la réalité sont déterminées directement par leur position dans la structure sociale divisée en classes sera reprise et développée tout au long du XX^e^ siècle. On précisera mieux les types

de connaissances qui peuvent ainsi s'expliquer par des variables sociales en tenant compte d'intérêts sociaux autres que la simple appartenance de classe. De l'analyse générale des idéologies et des visions du monde, on passera ainsi à des études plus spécifiques des différents types de savoirs.

Pour le domaine des sciences, on doit au physicien et philosophe russe Boris Hessen la première analyse détaillée des liens unissant la formation des concepts scientifiques newtoniens au développement économique de l'Angleterre du milieu du XVII^e siècle. Sous le titre « Les racines sociales et économiques des *Principia* de Newton », conférence prononcée au Second congrès international d'histoire des sciences tenu à Londres en 1931, cet essai propose de démontrer que les principaux problèmes techniques et physiques étudiés au XVII^e siècle « étaient déterminés principalement par les enjeux économiques que la bourgeoisie montante plaçait au premier rang » (Hessen, 2006, p. 98). Après avoir montré que Newton lui-même s'intéressait de près aux problèmes techniques de son temps, il relie le contenu même des *Principia* aux différentes branches du savoir qui étaient importantes pour le développement marchand. Ainsi, il note que le *Deuxième Livre* est consacré aux problèmes du mouvement des corps dans un fluide résistant, ce que Hessen met en relation avec les questions de balistique, centrale pour l'artillerie lourde, tout comme l'étude des corps flottants est pour lui le reflet des problèmes techniques posés par la construction des vaisseaux, des canaux, du pompage de l'eau et de la ventilation des mines de charbon (Hessen, 2006, p. 112-113).

Le texte de Hessen, s'opposait à toute une tradition historiographique dominante qui présentait Newton « trônant sur son Olympe, bien au-dessus des préoccupations 'terrestres' techniques ou économiques de son temps, évoluant dans l'empyrée de la pensée abstraite » (Hessen, 2006, p. 111). Une caractéristique de l'approche marxiste des sciences est l'ambiguïté de la nature de l'*explanandum*. Est-ce le « contenu » au sens fort de sa *valeur cognitive* qui est expliqué par le contexte social ou simplement le *choix* des thématiques abordées ? En fait, une lecture attentive du texte de Hessen montre qu'il établit que ce sont les *thèmes* étudiés à cette époque qui sont déterminés par le contexte économique et non leur valeur de vérité, qui n'est jamais remise en cause et est en fait tenue pour acquise. Ainsi, ce n'est pas la *loi* de l'hydrodynamique que Hessen relie au contexte mais le *choix* de ce thème de recherche qui rend alors possible la découverte de cette loi objective, par opposition à un autre thème logiquement possible qui mènerait à la découverte d'autres lois objectives.

Le fruit le plus important de ce nouveau courant de pensée d'influence marxiste est sans contredit l'ouvrage issu de la thèse de doctorat du sociologue américain Robert K. Merton paru en 1938 sous le titre *Science, technologie et société dans l'Angleterre du XVII^e siècle* (Merton, 1970). Plus explicite

que Hessen, Merton parle de « l'influence des besoins sur *l'orientation* de la recherche scientifique ». Pour ce dernier, plusieurs questions sont issues de problèmes techniques mais pas toutes, loin s'en faut. Ainsi, il estime qu'en Angleterre, au cours des années 1660-1680, seulement entre 30 et 60 % des recherches furent « influencées par les exigences pratiques » (Merton, 1965, p. 420). Il ne discute pas la question de leur valeur de vérité qui est ainsi considérée comme allant de soi en matière de science.

En somme, cette tradition sociologique héritière de Marx tient la spécificité de la science pour acquise et propose d'expliquer ses thématiques en les reliant à des variables sociales. Elle est donc moins une sociologie des contenus de connaissance qu'une sociologie des *choix* des objets de recherche. De ce point de vue, la référence à l'aspect « transitoire » des savoirs, évoqué par Marx, semble se limiter à leurs aspects les plus idéologiques et ne pas vraiment toucher leur partie positive, la « science positive » au sens d'Auguste Comte étant le domaine auquel Marx voulait d'ailleurs rattacher sa sociologie des classes sociales.

2. Les bases sociales de la recherche scientifique

Après s'être intéressé aux contextes socio-économiques qui influent sur le développement scientifique, Merton se tournera vers le mode de fonctionnement de la communauté scientifique et s'intéressera aux conditions sociales qui rendent possible la recherche scientifique. Le contexte social et politique européen du milieu des années 1930, marqué par la montée des idéologies fasciste et nazie, fournit alors à ce sociologue l'occasion de la réflexion qui fixera le cadre des préoccupations de la sociologie des sciences jusqu'au début des années 1970. Paru en 1938 sous le titre « La science et l'ordre social », l'article de Merton part de l'observation fondamentale de Max Weber à l'effet que la croyance en la valeur de la science n'est pas un fait de nature mais un produit de la culture (Merton, 1973 p. 254). Il s'ensuit que la science ne peut se développer de façon continue que si certaines valeurs sont acceptées par la société et si certaines structures institutionnelles sont en place. Merton illustre son propos sur les sources d'hostilité à la science en prenant l'exemple de l'Allemagne nazie, dirigée par Hitler depuis 1933. La conception raciale de la nation mise de l'avant par les Nazis a pour effet indirect d'entraver le développement des sciences en éliminant des universités et des centres de recherche les savants Juifs et autres « non-Aryens » sans tenir compte de la valeur de leur expertise. Alors que la science se veut implicitement et spontanément universelle, la doctrine raciale introduit un élément extérieur à la science qui ne peut que nuire à son développement. Plus généralement, un climat anti-intellectuel qui valorise les hommes

d'action au détriment de la pensée abstraite peut avoir, à long terme, des effets néfastes pour la science. En somme, en devenant soumise au contrôle politique, la science perd son autonomie, laquelle est seule garante du bon fonctionnement du système de la science. Partant de l'idée que l'objectif institutionnel de la science est l'extension du domaine des connaissances certifiées, Merton identifie les éléments de base qui forment le système de normes institutionnalisées et internalisées par les chercheurs et dont le caractère « fonctionnel » assure le bon déroulement (ou fonctionnement) de « La science et la technologie dans un ordre démocratique », pour reprendre le titre de son article fondateur de 1942 (Merton, 1973, p. 267).

Quatre impératifs institutionnels forment ce que Merton appelle « l'éthos de la science », ensemble de normes, valeurs, mœurs, croyances, présuppositions et prescriptions intériorisées et vécues comme contraignantes par les scientifiques. La première norme identifiée par Merton est l' « universalisme », selon laquelle la connaissance scientifique a un caractère impersonnel et, en conséquence, est indépendante des caractéristiques individuelles (raciales, sexuelles, religieuses, idéologiques…) des auteurs de découvertes. C'est cette norme qui est violée en Allemagne nazie par l'idée même de « science aryenne » comme elle le sera plus tard en Union soviétique par l'idée de « science prolétarienne ». La seconde norme est celle du « communisme » selon laquelle la science est un bien commun qui est le produit de la collaboration entre scientifiques et appartient donc à la communauté. Il n'y a pas de propriété privée des lois et des théories. Cette norme entraîne l'obligation de publication des découvertes, tout résultat gardé secret étant considéré comme dysfonctionnel car entravant le progrès de la science. Le communisme inhérent à l'éthos de la science s'oppose ainsi directement à la définition de la technologie, laquelle peut faire l'objet de brevets, garantie formelle de l'appropriation privée des fruits de la recherche. Au milieu des années 1950, les sociologues ont remplacé le terme original de Merton par celui de « communalisme » pour éviter la connotation négative associée au mot « communisme » dans le contexte de la Guerre froide. La troisième norme définit le caractère « désintéressé » de la recherche scientifique, le savant cherchant la vérité pour elle-même et pour l'ensemble de la communauté scientifique et non pour son propre profit ou sa gloire personnelle. Cette norme, insiste Merton, n'est pas psychologique mais bien institutionnelle et est renforcée par les sanctions de la communauté envers quiconque semble ne pas s'y conformer. Enfin, la norme du « scepticisme organisé » assure que les connaissances sont validées par la critique et la reproduction des résultats annoncés.

Toutes ces normes se renforcent mutuellement par le fait que les scientifiques s'adressent essentiellement à d'autres scientifiques, les « pairs », qui

ont la formation requise pour évaluer et valider les découvertes annoncées. Le scepticisme est relié à l'universalisme qui enjoint de critiquer les résultats sur des bases objectives et le désintéressement assure que cette critique n'est pas biaisée par des intérêts non scientifiques. Enfin, la norme du communisme impose de rendre publics tous les résultats pour faciliter la critique. Une fois le résultat accepté, il devient la propriété collective de la communauté qui, en retour, reconnaît l'auteur en associant son nom à la découverte ou en lui octroyant un prix ou un poste plus prestigieux. Ces normes sont dites fonctionnelles en ce qu'elles rendent possible un développement harmonieux de la science au sein d'une communauté relativement autonome par rapport aux autres sphères de la société (la religion, la politique et l'économie, par exemple).

La sociologie des sciences mise de l'avant par Merton ne remet jamais en cause l'objectivité de la connaissance et insiste plutôt, comme les analyses marxistes par ailleurs, sur le fait que les variables sociales et économiques influencent le rythme des découvertes et les centres d'intérêt. En somme, Merton tient pour acquis le contenu conceptuel des sciences de même que les catégories de pensée qu'il considère données *a priori*. Il faut se tourner vers le sociologue français Émile Durkheim pour trouver une réflexion plus approfondie sur l'historicité des catégories de pensée.

3. Les bases sociales des catégories de pensée

Dans son projet de fonder l'autonomie de la sociologie par rapport à la psychologie et la philosophie, Émile Durkheim apporte une contribution majeure à la sociologie de la connaissance en s'attaquant aux concepts les plus fondamentaux de la pensée (temps, espace, nombre, cause, substance, etc). Jusque-là domaine réservé aux philosophes qui les considéraient comme étant soit *a priori* (comme chez Kant), c'est-à-dire préalables à toute expérience possible, soit d'origine empirique (comme chez Locke et Hume) et résultant des sensations, les catégories de l'entendement, de la sensibilité, comme tous les concepts humains, sont présentés par Durkheim comme étant d'origine sociale et ayant donc un caractère historique tout comme les sociétés qui en sont le fondement. Ainsi, « c'est le rythme de la vie sociale qui est à la base de la catégorie de temps ; c'est l'espace occupé par la société qui a fourni la matière de la catégorie d'espace ; c'est la force collective qui a été le prototype du concept de force efficace, élément essentiel de la catégorie de causalité » (Durkheim, 1985, p. 628).

Assisté de son neveu Marcel Mauss, Durkheim propose d'abord une analyse détaillée de « quelques formes primitives de classification » et présente l'évolution de l'humanité comme une complexification croissante des

catégories de pensée, évolution qui passe d'un stade religieux, à un stade métaphysique et, enfin, au stade positif ou scientifique, schéma analogue à celui de la « loi des trois états » d'Auguste Comte. Il porte ainsi un regard évolutionniste sur l'histoire des sociétés et de la pensée, ce qui explique un fait à prime abord paradoxal : que la formulation finale de sa théorie de la connaissance soit présentée dans son ouvrage sur *Les formes élémentaires de la vie religieuse* paru en 1912. Il n'existe pour lui aucune antinomie entre la science d'une part, et la religion et la morale d'autre part. Plutôt, la première trouve ses racines dans la seconde. Et si la pensée logique peut se débarrasser des attributs subjectifs qui la caractérisent à l'origine, et devenir abstraite et impersonnelle, c'est, selon Durkheim, en raison même du développement de la vie internationale qui met en contact les sociétés et universalise les croyances. C'est ce développement éminemment social qui fait que « l'organisation logique se différencie de l'organisation sociale et devient autonome ». La conception évolutionniste de la connaissance de Durkheim n'est pas relativiste car elle admet qu'en se complexifiant la société élabore des concepts qui sont adéquats à la réalité. Ainsi, la logique d'Aristote codifie bien les lois de la pensée qui se sont progressivement mises en œuvre au cours du développement de la société grecque entre, disons, Homère et Platon.

La théorie de l'origine sociale des catégories de pensée développée par Durkheim demeure schématique. On lui reprochera de ne pas avoir vraiment mis en évidence de relation causale mais simplement une vague correspondance entre type de société et type de conception du temps ou de l'espace. De plus, il reste toujours possible de penser que, pour pouvoir classer des objets, il faut d'abord posséder un concept d'espace, tout comme il faut d'abord avoir un concept de temps pour concevoir une temporalité linéaire ou circulaire.

Malgré ses limites, le programme de recherche de Durkheim est à la source de nombreux travaux qui chercheront à établir des liens entre les formes de pensée et les conditions sociales. C'est dans ce sillage que plusieurs auteurs ont tenté d'expliquer l'émergence de la pensée rationnelle en Grèce ancienne. Ainsi l'anthropologue Robin Horton (Horton,1970) et l'historien Geoffrey Lloyd (Lloyd, 1979) admettent que les contacts interculturels entre les Grecs de la côte ionienne et les Égyptiens et Babyloniens a pu jouer un rôle dans le développement d'une pensée critique qui relativise ses propres positions au contact de cultures différentes. On s'expliquerait de cette manière que la pensée présocratique ait émergé dans les colonies côtières (Milet, par exemple), et non à Athènes ou au cœur de la Grèce. Le sociologue Joseph Ben-David (Ben-David, 1970) ajoute à cela que les colonies avaient plus de chances d'accueillir les esprits non conformistes et que ce sont donc

les régions-frontières plutôt que les régions-centres qui sont plus innovantes car plus libres d'exprimer leurs différences. Les historiens Jean-Pierre Vernant et Geoffrey Lloyd ajoutent que les débats démocratiques ne pouvaient que stimuler l'émergence d'une pensée argumentée. Ainsi, on peut voir dans la codification par Aristote des règles de l'argumentation un effet de la structure politique de la Grèce antique. Comme l'écrit Vernant, dans une formulation typiquement durkheimienne, « la raison grecque ne s'est pas tant formée dans le commerce avec les choses que dans les relations des hommes entre eux » (Vernant, 1981, p. 156)

4. La sociologie de la connaissance

C'est le philosophe allemand Max Scheler qui propose les termes « Wissenssoziologie » et « Soziologie des Wissens », au début des années 1920 (Scheler, 1993). Son programme inclut à la fois la détermination sociale de la vérité (ou de la connaissance du vrai) et de toutes les formes d'illusions sociologiquement conditionnées. Construisant sur les apports d'Auguste Comte, Herbert Spencer, Émile Durkheim et Lucien Lévy-Bruhl, il met en relation trois formes de connaissances (religieuse, métaphysique et positive ou scientifique) avec trois types de personnalité (charismatique, le sage, le savant) et trois types de structure sociale et institutionnelle (l'Église, l'École, la communauté scientifique). Il offre ainsi une classification des formes de connaissance qui sont toujours présentes et associées à des structures sociales spécifiques. Ces formes ne sont plus successives comme chez Comte mais demeurent fondamentales et éternelles, le rôle de l'histoire consistant à faire émerger les structures sociales qui vont rendre possible la réalisation concrète de ces formes de connaissance. De ce point de vue, la science émerge avec de nouveaux groupes sociaux : alors que le prolétariat incarnerait le travail manuel et le pragmatisme, la bourgeoisie penserait plutôt en termes de rationalité scientifique. Pour Scheler, cependant, le contenu de la science demeure objectif, seuls les choix de problèmes sont déterminés socialement.

Dans son ouvrage *Idéologie et Utopie*, paru en allemand en 1929, Mannheim, sociologue d'origine hongroise, abandonne le caractère absolu des trois formes de connaissance postulées par Scheler et généralise la notion d'idéologie (Mannheim, 1956). Il effectue ainsi le passage de la théorie de l'idéologie à la sociologie de la connaissance et historicise complètement tant les formes que les contenus du savoir. Dans un premier temps, il généralise la conception marxienne de l'idéologie en introduisant la conception « générale totale » de l'idéologie selon laquelle tous les savoirs de tous les groupes sont déterminés socialement par la position des agents dans la structure sociale

et pas uniquement certains savoirs ou ceux de certains individus ou groupes comme chez Marx. Chez ce dernier, en effet, l'idéologie est présente seulement chez l'adversaire – en l'occurrence la bourgeoisie – alors que le prolétariat aurait une vision spontanément juste de la réalité sociale. Comme l'écrit Mannheim, il faut avoir « le courage de soumettre non seulement le point de vue de l'adversaire mais tous les points de vue, y compris le sien propre, à l'analyse idéologique » (Mannheim, 1956, p. 44). Cette approche propose d'analyser « tous les facteurs de la situation sociale existante qui peuvent influencer la pensée » (Mannheim 1956, p. 45). Alors que Durkheim n'a analysé que les sociétés dites « primitives », Mannheim s'attarde plutôt aux sociétés contemporaines et à leurs idéologies. Comme celle de Scheler, la théorie de Mannheim met en relation des types-idéaux de pensée avec des groupes sociaux particuliers. Ainsi, les groupes dominants tendraient à avoir une vision du monde qui met l'accent sur la stabilité sociale alors que les dominés seraient plus sensibles aux changements et mettraient en relief l'instabilité du monde social. Tout comme chez ses prédécesseurs, Mannheim reste vague sur la nature exacte des liens entre pensée et structure sociale. Il parle d'un « accord avec les besoins de l'époque », d'une « correspondance » entre idées et positions sociales, de perspective « accordée aux rapports structurels entre groupes », de concepts « tributaires » d'une certaine réalité, etc. Dans la tradition marxiste, on dira aussi que les idées « reflètent » la société. Tous ces termes, voulant éviter l'idée, trop simple et mécanique, de lien causal direct, restent toutefois imprécis et leur caractère flou a souvent été critiqué.

Bien qu'il n'aborde jamais explicitement la question des types de savoirs soumis à l'influence sociale, et qu'il suggère parfois qu'aucun n'en est immunisé, Mannheim exclut en fait de l'analyse sociologique les savoirs dits « statiques » des sciences mathématiques (dont le prototype est 2 x 2 = 4) et, implicitement, les sciences de la nature. Son approche se limite ainsi aux conceptions du monde des différents groupes ou sociétés et ne propose aucune sociologie de la connaissance scientifique.

Ce genre de sociologie de la connaissance, qui relie vaguement les types de savoir aux positions sociales, se retrouve chez Albert William Levi qui, dans son ouvrage *Philosophy as Social Expression* (Levi, 1974), propose une histoire de la philosophie qui prend en compte la position sociale du penseur dans la société de son époque pour rendre compte du type particulier de philosophie proposée au lecteur. Ainsi, le stoïcisme serait essentiellement une philosophie morale pour citoyens fortunés, Descartes un philosophe de la cour et Kant un philosophe « professionnel » qui trouve la condition de possibilité de son autonomie dans le développement des universités.

De façon générale, quel que soit l'objet soumis à l'analyse, les travaux de sociologie de la connaissance ont en commun de relier directement le

contexte socio-économique et la position sociale des agents aux idées qu'ils expriment. Avec le concept de « champ », littéraire, philosophique, scientifique, etc. défini comme un espace social relativement autonome dans lequel un type de savoir (littéraire, philosophique, etc.) est produit et circule avec ses producteurs spécifiques, Pierre Bourdieu propose une nouvelle sociologie de la connaissance qui vise à dépasser les approches antérieures en intercalant, entre la société et le penseur, la structure propre à chaque « champ » (Bourdieu, 1988, 2001). Ainsi, comprendre une œuvre littéraire ou philosophique demande non seulement de connaître la position de l'auteur dans l'espace social mais également sa position dans le sous-espace constitué par le champ. Cette approche générale permet d'aborder tous les savoirs sans les réduire à une simple expression directe de la société, tout en tenant compte du caractère social du champ qui s'exprime par la compétition entre les membres du champ qui cherchent à distinguer leur position respective pour accumuler du prestige, du « capital symbolique » selon le terme de Bourdieu. Développant une approche similaire, le sociologue américain Randall Collins dans *Sociology of Philosophies*, analyse pour sa part l'histoire mondiale des écoles philosophiques à partir d'une « loi des petits nombres » selon laquelle jamais plus de trois à six écoles philosophiques subsistent à une époque donnée (Collins, 1998). Alors que la domination d'une seule école mène nécessairement à des scissions engendrées par la compétition entre les agents, la multiplication du nombre des écoles est par contre freinée par la capacité d'attention limitée des agents en présence dans le même champ et l'inévitable dispersion des énergies qu'entraînerait la prise en compte de trop nombreuses écoles aux différences de plus en plus subtiles. Tenant compte à la fois des changements dans l'espace social global et des structures institutionnelles dans lesquelles les agents sont insérés, ces approches récentes constituent un progrès important par rapport aux contributions d'avant-guerre.

5. La construction sociale des faits scientifiques

Ludwick Fleck, médecin et bactériologiste polonais, sera le premier à critiquer les sociologues classiques de la connaissance qui ont, selon lui « un trop grand respect, une sorte de déférence religieuse pour les faits scientifiques » (Fleck, 2005, p. 87). Dans son ouvrage, *Genèse et développement d'un fait scientifique*, paru en allemand en 1935, il propose une sociologie de la connaissance scientifique fondée sur l'idée de « collectif de pensée » (*Denkkollectiv*) et « style de pensée ». équivalents sociologiques des concepts durkheimiens de « groupe social » et de « représentations collectives ». Fleck s'oppose alors au positivisme logique qui considère les « faits » comme don-

nés et formant la base assurée des connaissances. Or, loin d'être le résultat de simples sensations, les « faits scientifiques » ne prennent sens que dans un contexte socio-cognitif donné, tout collectif de pensée étant caractérisé par un style de pensée qui filtre les données empiriques en leur donnant (ou non) un sens. Ainsi « la trajectoire des sciences est très affectée par l'ordre dans lequel les solutions sont trouvées, dans la mesure où un tel ordre détermine le développement des possibilités techniques, l'éducation des futurs chercheurs et la formation des concepts et des comparaisons »[2]. Cette vision historiciste de la science ne sera reprise et popularisée qu'au début des années 1960 par Thomas Kuhn dans son ouvrage devenu célèbre, *La Structure des révolutions scientifiques*, paru en 1962 (Kuhn, 1962). Les « styles de pensée » deviennent chez Kuhn des paradigmes scientifiques, terme assez vague regroupant à la fois des composantes cognitives et sociales. Kuhn, qui avait lu Fleck, propose un modèle simple du changement scientifique centré sur l'idée de révolution scientifique : le passage d'un paradigme à un autre. Les « styles de pensée » pouvant être incompatibles entre eux, cela conduit, nous dit Fleck, « à l'incommensurabilité des idées développées à partir de manières distinctes d'appréhender les phénomènes »[3]. Ce concept d'incommensurabilité sera au cœur de la vision kuhnienne du changement scientifique. Tout comme Fleck, Kuhn ouvre la voie à une lecture plus explicitement sociologique de l'histoire des sciences. En analysant les révolutions scientifiques, il accorde une place centrale aux transformations de paradigmes et aux résistances opposées aux nouvelles théories, mais ne propose pas lui-même une véritable sociologie des sciences.

Pour la nouvelle génération de sociologues des sciences qui entre en scène au début des années 1970, l'ouvrage de Thomas Kuhn servira de tremplin pour dépasser la sociologie mertonienne. C'est autour de Barry Barnes et David Bloor (Barnes, 1974 ; Bloor, 1979) à l'université d'Édimbourg que seront développées de façon systématique les connotations sociologiques de la notion de paradigme. Barnes développera les idées de Kuhn autour d'une « sociologie des intérêts » qui vise à expliquer les actions des scientifiques en fonction de leurs intérêts sociaux et cognitifs (Barnes, 1977). Cette approche fait des controverses scientifiques un lieu stratégique de recherche, tout comme les querelles de priorité l'étaient pour les mertoniens. En étudiant des controverses, les sociologues de la nouvelle génération pouvaient identifier deux camps opposés et mettre en évidence les différents intérêts des agents impliqués et ainsi expliquer les raisons des conflits. Cette approche

2. Cité par Ilana Lowy dans sa préface à la traduction française de Fleck (2005), p. xxviii.

3. Cité par Lowy, *op. cit.*, p. xxiii.

sera à la source de nombreuses études de cas portant sur des sujets variés de façon à identifier la multitude des intérêts présents de façon historiquement contingente dans les controverses. La liste des facteurs pouvant influencer le dénouement d'une controverse est ouverte et contingente : chaque cas est spécifique et le sociologue doit identifier les intérêts en jeu dans chaque cas particulier. Ces intérêts peuvent être cognitifs et liés à des habiletés acquises qu'il s'agit alors de perpétuer en s'assurant l'accès à certaines ressources (matérielles et économiques), et peuvent aussi être sociaux et liés aux positions idéologiques des agents, lesquelles influencent aussi les choix théoriques et pratiques des chercheurs. Ainsi, des intérêts idéologiques de nature religieuse et politique sont invoqués pour expliquer la célèbre controverse entre Pasteur et son rival Pouchet sur la question de la génération spontanée au milieu du XIX^e^ siècle (Farley & Gieson 1991 ; Raynaud, 2003). Alors que les histoires traditionnelles n'ont vu dans cette querelle qu'une question technique de nature empirique, la sociologie des intérêts dresse un portrait plus complexe qui tient compte des stratégies des acteurs en fonction de l'ensemble de leurs intérêts qui sont à la fois cognitifs, sociaux et institutionnels.

Cette approche offre ainsi une analyse plus fine et plus riche du processus même de création des connaissances nouvelles et de leur acceptation par la communauté des chercheurs et fait ressortir le caractère « négocié » et « construit » du savoir. Dans la même veine, Harry Collins, analyse des controverses contemporaines et met ainsi en évidence l'importance des savoirs tacites, invisibles dans les publications, dans la construction des instruments scientifiques et la reproduction des expériences (Collins, 1985). Alors que la philosophie des sciences et la sociologie mertonienne tenaient pour acquis la possibilité même de reproduire les résultats obtenus par d'autres chercheurs, Collins soumet cette question à l'observation empirique. Il introduit la notion de « régression de l'expérimentateur », (Collins, 1985) laquelle fait voir le caractère potentiellement circulaire de la croyance aux phénomènes observés par les instruments. Ainsi, un chercheur qui ne croit pas à l'existence des ondes gravitationnelles mettra en doute tout appareil qui les détecte ; à l'inverse celui qui croit en leur existence aura tendance à accepter comme véridique une annonce de leur détection. La remise en cause du fonctionnement d'un appareil peut aussi se transformer en la remise en cause de la compétence même du chercheur et de sa crédibilité, laquelle est à la base de la confiance dans les résultats obtenus. La négociation qui mène au consensus sur l'existence (ou non) du phénomène est ici aussi décrite en détail par des observations de terrain et des entrevues qui mettent l'accent sur les causes sociales du consensus et minimisent le plus souvent les contraintes matérielles et logiques. En se concentrant à chaque fois sur des cas précis, cette approche devient rapidement technique, le détail des

débats supposant en effet une maîtrise du vocabulaire des chercheurs impliqués dans la controverse. C'est en ce sens que l'on peut parler de sociologie des « contenus » de la science par opposition à la sociologie mertonienne qui propose plutôt une sociologie des scientifiques sans jamais s'intéresser de près aux discussions menant au consensus sur les « contenus ». Il faut cependant noter que la supposée « régression » mise en évidence par Collins n'est que la reprise moderne de l'argument sceptique que l'on retrouve chez Sextus Empiricus (Godin & Gingras, 2002). De plus, les cas analysés par Collins portent toujours sur des phénomènes difficiles à détecter (parapsychologie, ondes gravitationnelles). Or, dans les cas où le signal est clair pour tous, il est évident que la « régression » est stoppée par les signaux empiriques. Ainsi, dans le cas de la supraconductivité à haute température – découverte en 1986 et acceptée en quelques mois –, le « signal empirique » a rapidement été reproduit et un consensus s'est vite établi même en l'absence d'une explication théorique satisfaisante du phénomène (Nowotny & Felt, 1997). En somme, l'interprétation relativiste de la « régression de l'expérimentateur » n'est pas conforme à l'ensemble des cas de découvertes importantes et ne repose que sur des cas pour lesquels les doutes sont encore légitimes au vu de l'ambiguïté des données expérimentales.

La sociologie des intérêts offre un modèle sociologique de la pratique scientifique axé sur la mise en évidence des multiples intérêts en jeu et du caractère contingent et construit des consensus qui définissent le savoir « vrai » accepté par la communauté scientifique. David Bloor proposera une formulation théorique de l'approche générale du « constructivisme social » qui fera date (Bloor, 1979/1982). Sous le label de « programme fort », il énonce les règles devant régir la nouvelle sociologie des sciences. Selon Bloor, toute théorie sociologique de la connaissance scientifique doit obéir à quatre principes : elle doit être 1) causale, c'est-à-dire identifier des causes pour expliquer les croyances et les comportement des agents, 2) impartiale vis-à-vis de la vérité ou de la fausseté des croyances des agents, toutes les croyances devant être expliquées ; 3) la théorie doit être symétrique dans ses types d'explication, les mêmes types de cause devant pouvoir expliquer les croyances jugées « vraies » et les croyances jugées « fausses » ; enfin 4) la théorie doit être réflexive et pouvoir s'appliquer à elle-même en tant que théorie scientifique de la connaissance scientifique.

Compris de façon large comme incluant les raisons des agents, le principe de causalité n'est qu'une formulation du principe de raison suffisante qui enjoint tout chercheur à chercher la raison d'un phénomène, qu'il soit naturel ou social. Le principe d'impartialité est habituel en sciences sociales et demande d'analyser objectivement tous les acteurs et de ne pas prendre parti pour un clan particulier. Quant à la réflexivité, elle est une condition

logique de cohérence interne, la sociologie, comme les autres sciences, pouvant être soumise à l'analyse sociologique. En fait, seul le principe de symétrie a fait l'objet de débats importants. Sa formulation est toujours restée vague et limitée à dire qu'il faut utiliser les mêmes « types de cause » (et non les mêmes causes, car, selon le principe de causalité, elles produiraient les mêmes effets) pour expliquer toutes les croyances, qu'elles soient « vraies » ou « fausses ». Il a surtout été interprété comme signifiant que les causes déterminantes sont toujours sociales et jamais techniques, matérielles ou logiques, même si Bloor a toujours insisté pour dire qu'il y avait *aussi* des causes autres que sociales. En se fondant sur les travaux du philosophe Ludwig Wittgenstein, Bloor a surtout discuté les aspects philosophiques du processus d'acquisition des connaissances en critiquant le rationalisme classique qui n'attribue aucun rôle important au caractère foncièrement social des connaissances (Bloor, 1983). Le programme fort n'est donc pas un modèle sociologique de la pratique scientifique car il ne définit pas les concepts mis en œuvre et se limite à une discussion méthodologique et philosophique des caractéristiques générales que devrait posséder une théorie sociologique acceptable de la connaissance scientifique. Il renoue avec la sociologie de la connaissance, dans la tradition d'Émile Durkheim et de Karl Mannheim, qui avait été délaissée par Merton car ces deux approches sociologiques impliquaient, selon ce dernier, une conception trop relativiste des connaissances. Tout cela explique que le principe de symétrie ait davantage été discuté par les philosophes que par les sociologues. En effet, pour la plupart des philosophes des sciences, le principe de symétrie de Bloor suggère une lecture trop relativiste de la science comme si les « faits objectifs » n'existaient pas et étaient simplement le fruit d'un consensus social entre scientifiques en fonction de leurs intérêts particuliers (Gingras, 2000).

Alors que l'appel à des facteurs politiques, religieux et idéologiques était fréquent dans les études de cas de la fin des années 1970, on constate l'émergence, au cours des années 1980, d'une sorte de « nouvel internalisme » qui se limite à analyser les forces en jeu au sein de la spécialité étudiée sans tenir compte du contexte institutionnel, politique ou économique. Ainsi, des ouvrages sur la sociologie de la physique (les quarks, les neutrinos, les ondes gravitationnelles) font peu de place aux intérêts « sociaux » au sens habituel du terme et se limitent en fait à analyser les intérêts cognitifs des chercheurs. Le « social » se réduit ici à l'interaction entre chercheurs (Pickering, 1984 ; Pinch, 1986 ; Collins 1985).

À l'époque même où la sociologie des intérêts se développe, Pierre Bourdieu publie en 1975 un article sur « Le champ scientifique » dans lequel il applique à la science sa théorie générale des champs (Bourdieu, 1975, 2001). Voulant rompre avec l'image idyllique d'une « communauté » scientifique

assimilée à une société pré-capitaliste fondée sur le don et le contre-don (Hagstrom, 1965), Bourdieu propose le modèle d'une société capitaliste dans laquelle les agents sont en compétition pour le monopole de l'autorité scientifique, enjeu propre au champ scientifique. Comme les autres champs sociaux, la science est un espace social relativement autonome, fortement hiérarchisé et structuré en fonction des ressources diversifiées des agents qui en font partie. À la différence de l'économie capitaliste, qui ne connaît que le capital économique, la dynamique du champ scientifique (comme des autres champs sociaux) dépend de la distribution de trois sortes de capitaux : social (constitué de relations mobilisables), culturel (formé de savoirs accumulés) et symbolique (capital de reconnaissance et de crédibilité). Les stratégies des chercheurs (choix des objets d'étude, des lieux de publication…) se comprennent, dans ce modèle, comme des investissements en référence à une anticipation (consciente ou inconsciente) des chances probables de profits symboliques (reconnaissance, prix…), anticipation elle-même fondée à chaque moment sur le volume et la structure des capitaux possédés. La position d'un chercheur dans le champ dépend des résultats des investissements antérieurs qui définissent ainsi une trajectoire. Le « sens du jeu » scientifique s'acquiert par une socialisation (formation scolaire) au sein du champ qui définit un habitus particulier, sous forme d'un système de schèmes pratiques dont les savoirs tacites ne sont qu'une dimension. Le concept d'habitus scientifique permet ainsi de donner un fondement historique et anthropologique aux notions de « savoir tacite », de discipline et de paradigme, l'habitus acquis du physicien étant différent de celui du biologiste, définissant un sens pratique différent. Avec les concepts de champ, d'habitus, de capital et d'intérêt, Bourdieu fournit ainsi un modèle de la science qui se distingue de celui de Merton mais en intègre les acquis en les réinterprétant sous un mode plus conflictuel que communautaire. De plus, ce modèle s'insère dans une sociologie générale et a donc une structure théorique plus large que celle de la sociologie des intérêts qui n'offre pas de concepts spécifiques pour penser les relations avec les autres sphères sociales ou la socialisation des agents. Enfin, le modèle bourdieusien évite les analyses purement micro-sociologiques et interactionnistes et tient compte des contraintes institutionnelles et des liens avec les autres champs (économique, médiatique et politique par exemple).

Un autre courant, issu directement de la critique de la sociologie fonctionnaliste, viendra irriguer la sociologie des sciences des années 1980. Il s'agit de l'ethnométhodologie, programme de recherche inauguré par Harold Garfinkel au milieu des années 1960 et qui met l'accent sur l'observation minutieuse des multiples actions des agents sociaux qui construisent à chaque instant la société à travers leurs actions et interactions (Garfinkel,

1967). Toute idée de « structure sociale » (ou de champ) encadrant et limitant les actions disparaît comme une illusion et une réification des interactions entre agents qui ont lieu *hic et nunc* et qu'il s'agit de décrire dans toute leur complexité et leur caractère foncièrement local et contingent. Interprété de façon assez large, ce courant se retrouve dans les études de laboratoire, d'analyse des discours et des conversations des scientifiques. Au caractère trop structurel des explications fonctionnalistes, cette approche, dite aussi « interactionniste », insiste sur la liberté d'action des agents sociaux et l'importance de les suivre de près dans leur environnement immédiat. Les « normes » s'évanouissent et ne deviennent que des ressources locales manipulées par des agents en interaction. Cette forme extrême d'empirisme est à la base des études de laboratoire qui visent à suivre la science telle qu'elle se fait, sans *a priori* théorique. La description ethnographique fine de « la vie de laboratoire », titre de l'ouvrage de référence de ce courant, paru en 1979 sous la plume de Bruno Latour et Steve Woolgar, présente la « construction sociale » des faits scientifiques à la façon dont un ethnologue décrit les comportements d'une société primitive sans porter de jugement sur le caractère « rationnel » ou non des agents et de ce qu'ils font (Latour et Woolgar, 1979].

De façon générale, les divers courants de la nébuleuse « constructiviste » se sont développés en marge de la sociologie générale et ont plutôt interagi avec les philosophes et les historiens des sciences, au sein d'un domaine interdisciplinaire. Aussi, l'accent mis sur les « études de cas » et l'analyse micro-sociologique n'a pas favorisé la recherche d'une théorie générale des controverses scientifiques ou des relations entre les scientifiques et les agents des autres sphères de la société.

6. Réflexivité sociologique et relativisme

L'historicisation complète des contenus de la pensée force à appliquer les catégories de la sociologie de la connaissance à elle-même et à élucider les raisons sociales de son émergence au tournant du XX^e^ siècle. Ainsi, Scheler explique que, pour la première fois dans l'histoire de la modernité, « grâce au puissant accroissement des possibilités de comparer les cultures scientifiques et les formes de connaissance des divers peuples et des différentes époques, grâce aussi, tout autant, aux profonds ébranlements subis par presque tous les fondements de la conception moderne du monde », le XX^e^ siècle procure, « en même temps que la distance suffisante, l'entière et souveraine liberté d'oser produire un nouveau discours » sur les lois d'évolution et les formes du savoir humain (Scheler, 1993, p. 28). La sociologie de la connaissance est donc elle-même le produit de conditions sociales particulières. De façon analogue, Mannheim explique que la possibilité pour lui

de pouvoir arriver à la conception générale totale de l'idéologie tient aux changements sociaux eux-mêmes dans lesquels il est impliqué et non à une particularité individuelle ou psychologique du penseur (Mannheim, 1985, p. 6). Pour Mannheim, un penseur ne se détourne de l'observation des objets pour aborder les façons de les penser que lorsque les désaccords sont plus fréquents que les accords. Ce sont les moments de crise qui remettent en question les absolus et les dogmes et relativisent les points de vue.

Ce retour sur soi qu'impose la théorie elle-même pour demeurer logiquement cohérente laisse toutefois planer sur elle le spectre d'une circularité autodestructrice. En effet, le principal obstacle posé à toute sociologie de la connaissance, qui cherche dans les conditions sociales d'existence les causes de l'émergence (ou de l'acceptation) des idées et des catégories de pensée – y compris les siennes –, a toujours été celui de ne pas sombrer dans le relativisme découlant d'un raisonnement logique simple : si toutes les idées (et les catégories de pensée) sont d'origine sociale, alors elles diffèrent selon les sociétés et restent donc contingentes et incommensurables entre elles. Toute idée de vérité objective, donc universelle, s'évanouit dans la multiplicité des vérités locales acceptées seulement au sein d'une communauté donnée.

La plupart des auteurs étaient conscients de ce problème et ont tenté de le résoudre de manières différentes. Pour Scheler, ce ne sont pas les idées qui ont une origine sociale car elles sont des formes universelles et intemporelles. Seul est contingent leur émergence dans un groupe social à un moment donné dans un lieu donné. Ainsi, le théorème de Pythagore a bien une valeur universelle, mais ne peut émerger que dans des conditions sociales données. Quant à Mannheim, qui refuse cette conception trop platonicienne et statique des formes et des objets de la connaissance, il trouve une solution au problème en invoquant un groupe social particulier dont les conditions d'existence rendent possible la synthèse des points de vue partiels et la formation d'un point de vue objectif et plus universel. Invoquant une conception relationnelle de la connaissance, il croit que les intellectuels, étant d'origines sociales diverses, sont plus à même de faire cette synthèse des points de vue divers que tout autre groupe social. De plus, sa théorie restant en fait limitée au domaine des conceptions du monde social, et excluant celui des sciences de la nature, le problème du relativisme n'est pas central étant donné la tendance à accepter la pluralité irréductible des idéologies et des valeurs. Chez Durkheim enfin, le relativisme se dissout dans l'évolutionnisme qui fait se succéder des catégories de plus en plus adéquates à leur objet en raison même du développement social qui entraîne inévitablement une division du travail de plus en plus complexe. L'objectivité des connaissances apparaît ainsi comme le résultat du développement de la vie internationale qui met en contact les groupes sociaux qui sont par là amenés

à réviser des modes de pensée locaux. Toujours selon Durkheim, la raison impersonnelle et universelle « n'est qu'un autre nom donné à la pensée collective » (Durkheim, 1985, p. 636). Tout comme Mannheim, Fleck adopte une forme de perspectivisme selon lequel un style de pensée ne permet que de découvrir certains aspects d'un phénomène et en occulte nécessairement d'autres qui ne deviennent visibles que pour un autre « style » (ou « paradigme » chez Kuhn). Chez ce dernier, l'importance accordée à l'idée d'incommensurabilité a été souvent comprise comme un appui sans réserve aux relativistes, bien que Kuhn lui-même s'en soit défendu sans toutefois offrir une véritable analyse de la façon dont il peut éviter un tel relativisme dans son modèle des révolutions scientifiques.

En somme, il ne semble possible de sortir du cercle relativiste qu'à condition d'admettre l'existence d'un monde ontologiquement distinct et donc objectif mais accessible à une raison humaine qui est elle-même un produit évolutif de l'interaction de l'être humain avec son environnement. Cette interaction a alors produit des catégories de pensée de plus en plus adéquates à ce monde. De ce point de vue, un perspectivisme à la Mannheim ou un évolutionnisme à la Durkheim offrent les seules façons de proposer un fondement social des connaissances sans tomber dans le relativisme total.

7. Conclusion : la temporalité de l'argumentation scientifique

Une théorie sociologique de la connaissance scientifique qui tient compte des apports empiriques de la micro-sociologie des sciences est possible dans le cadre d'une théorie des champs scientifiques couplée à une théorie de l'argumentation. En effet, un modèle du changement scientifique fondé sur la dynamique de l'accord intersubjectif à l'intérieur d'un champ structuré met en évidence le rôle moteur de l'argumentation dans le processus d'évaluation et de certification des connaissances. Seul sur son île, Robinson ne pourrait faire de la science et serait réduit à n'avoir que des opinions personnelles. Comme le dit Gaston Bachelard dans son langage poétique : « La science du solitaire est qualitative. La science socialisée est quantitative » (Bachelard, 1972, p. 242). Et l'historien G. E. R. Lloyd a admirablement montré que l'émergence de la science grecque est étroitement liée à l'importance que prit le débat oral dans la cité. Même le recourt à l'expérience fut d'abord davantage une stratégie rhétorique contre les théories concurrentes qu'une pratique effective (Lloyd, 1979). Une lecture de *Polarity and Analogy* (Lloyd, 1966) suggère même que la constitution et la codification des règles de la logique sont elles-mêmes des produits de ces débats. Le passage de l'usage rhétorique de l'expérience à l'expérimentation effective et méthodique du XVII^e^ siècle sera bien sûr rendu historiquement possible seulement par des

innovations majeures et imprévisibles de nature à la fois démographique, économique, technique et institutionnelle, tels que la montée des villes, l'émergence des universités, l'invention de l'imprimerie, la formation de sociétés savantes, etc. Une étude complète de la formation et de la transformation du champ scientifique au cours des quatre cents dernières années fait toujours défaut (voir cependant Ben-David, 1970 et Gingras, 2003), mais malgré ses spécificités institutionnelles et techniques, le champ scientifique moderne peut encore être considéré comme ayant un point commun avec ses origines grecques : le rôle dynamisant des débats publics. Comme le remarque Lloyd à propos des relations entre la science et la société dans la Grèce antique, les compétitions oratoires peuvent avoir servi de paradigme pour le développement des sciences de la nature (Lloyd, 1979, p. 267).

La dynamique de la production du savoir est un produit de l'histoire qui ne peut se définir en termes épistémologiques (contrairement à ce que suggèrent si souvent les débats récurrents entre réalisme et relativisme), mais seulement en termes sociologiques : comme l'a montré Polanyi à partir de sa propre expérience (Polanyi, 1969), avoir raison à un moment donné, c'est disposer d'arguments qui, compte tenu de la structure du champ et de l'état des connaissances expérimentales et théoriques à ce même moment, ne peuvent être contestés de façon convaincante ou remplacés par d'autres susceptibles d'emporter l'assentiment de la majorité des scientifiques agissant dans le champ[4]. Dans les sciences expérimentales, les arguments portent le plus souvent sur des données expérimentales, des procédés et de l'instrumentation. Ces arguments sont conçus dans le cadre d'une certaine structure des connaissances qui est la résultante des débats antérieurs. On pourrait même soutenir que le développement d'une pratique expérimentale efficace constituait une bonne stratégie pour s'opposer à des théories concurrentes car la conduite de nouvelles expériences affecte le consensus existant, forçant les opposants à produire de nouvelles expériences ou à modifier leurs théories.

La nature argumentative de la dynamique du changement scientifique accorde au temps un rôle central car, faire des expériences, argumenter et contre-argumenter *demande du temps*. Tout cela constitue une réalisation pratique qui génère de nouvelles expériences (agir sur le monde) et de nouvelles théories (représenter le monde). Ce « processus de rectification discursive » donne naissance à une « objectivité discursive » qui, selon Bachelard, enracine l'objectivité dans le contrôle social des membres de la cité savante

4. L'étude de Kim sur la réception accordée à la théorie génétique de Johansen met clairement en évidence le rôle de l'argumentation dans le rejet de la biométrie de Pearson (Kim, 1991, 1994).

(Bachelard, 1972, p. 241-242). L'objectivité se fonde donc sur l'accord intersubjectif des membres de la cité savante. La flexibilité interprétative des données mise en évidence par les travaux des sociologues constructivistes constitue l'un des aspects de cette dynamique temporelle des échanges scientifiques. Ce n'est qu'en figeant le temps que les arguments qui prétendent que la logique ou les données expérimentales n'exercent pas de contraintes sur les croyances peuvent paraître convaincants. Il est clair en effet que l'analyse purement logique de la régression de l'expérimentateur proposée par Collins ne vaut qu'à un instant fixe car il est toujours possible qu'une situation soit momentanément indécidable. L'importance accordée au temps et aux arguments mène à une conception historiciste de la connaissance qui ne laisse aucune place à un critère intemporel de vérité absolue, sans toutefois tomber dans une forme de relativisme nihiliste. Nul n'est besoin de rejeter toute référence explicite à une réalité externe qui exercerait des contraintes sur le savoir pour accepter que c'est la dynamique sociale des échanges réglementés au sein d'un champ scientifique qui constitue la condition de la production du savoir scientifique. Sans en appeler à une théorie simpliste de la correspondance directe entre le savoir et la réalité, il faut tout de même accepter que « la connaissance de la nature fait bel et bien référence à un monde extérieur » pour reprendre une phrase de celui-là même qui est considéré comme un des pères du relativisme en sociologie des sciences (Barnes, 1988, p. 56, notre traduction).

En conclusion de ce regard critique sur l'évolution de la sociologie de la connaissance scientifique, il faut souligner que l'éthique inhérente au modèle réflexif de la production du savoir esquissé plus haut, implique que l'une des conditions du jeu de la science est d'accepter d'argumenter et de contre-argumenter, d'expérimenter et de contre-expérimenter afin de mettre en évidence les faiblesses des positions adverses (Gingras et Godin, 1997). Comme l'écrivait Aristote il y a fort longtemps, « nous avons tous cette habitude de mener nos enquêtes en visant non pas l'objet lui-même, mais notre contradicteur ». Or, continue-t-il, « celui qui se propose de mener son enquête dans les règles doit être capable d'objecter au moyen d'objections propres au genre en question » (Aristote, 1965, p. 89). Et cela reste encore la seule façon de faire avancer l'état de nos connaissances sur le monde.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Publications citées relatives à la sociologie de la connaissance

Barnes, B. [1974], *Scientific Knowledge and Sociological Theory*, Londres, Routledge & Kegan Paul.

Barnes, B. [1977], *Interests and the Growth of Knowledge*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1977.

Barnes, B. [1988], *The Nature of Power*, Urbana, University of Illinois Press.

Ben-David, J. [1970], *The Scientist's Role in Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1970.

Bloor, D. [1976], *Knowledge and Social Imagery*, Londres, Routledge & Kegan Paul ; 2e éd., Chicago, The University of Chicago Press, 1991.

Bloor, D. [1982], *Socio/logie de la logique : ou, Les limites de l'épistémologie* ; traduction Dominique Ebnöther, Paris, Pandore.

Bloor, D. [1983], *Wittgenstein : A Social Theory of Knowledge*, Londres, Macmillan.

Bourdieu, P. [1975], « Le champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison », *Sociologie et sociétés*, vol. 7, no 1, p. 91-117.

Bourdieu, P. [1988], *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Minuit.

Bourdieu, P. [2001], *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'agir.

Callon, M. & Latour, B. (dirs.) [1991], *La science telle qu'elle se fait. Anthologie de la sociologie des sciences de langue anglaise*, Paris, La Découverte.

Collins, H. M. [1985], *Changing Order : Replication and Induction in Scientific Practice*, Londres : Sage, 2nd edition, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.

Collins, R. [1998], *Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

Durkheim, E. [1985], *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Quadrige.

Farley, J. & Geison G. L. [1991], « Le débat entre Pasteur et Pouchet : science, politique et génération spontanée au XIXe siècle en France », dans Callon, M. & Latour, B. (dirs.), *La science telle qu'elle se fait*, Paris, La Découverte, 1991, p. 87-145.

Garfinkel, H. [1967], *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall.

Gingras, Y. [2000], « Pourquoi le programme fort est-il incompris ? » *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 109, p. 235-55.

Gingras, Y. [2003] « Mathématisation et exclusion : socio-analyse de la formation des cités savantes », dans Wunenburger, J. J. (dir.), *Gaston Bachelard et l'épistémologie française*, Paris, Presses universitaires de France, p. 115-152.

Gingras, Y. & Godin, B. [1997], « Expérimentation, instrumentation et argumentation », *Didaskalia*, no 11, p. 149-160.

Godin, B. & Gingras, Y. [2002], « The Experimenters' Regress : from Skepticism to Argumentation », *Studies in History and Philosophy of Sciences*, 33, p. 137-152.

Hagstrom, W. [1965], *The Scientific Community*, Carbondale, Southern Illinois University Press.

Hessen, B. [2006], *Les racines sociales et économiques de Principia de Newton*, Paris, Vuibert.

HORTON, R. [1970], « African Traditional Thought and Western Science », in B. R. WILSON (dir.), *Rationality*, Oxford, Blackwel, p. 131-171.

KIM, K.-M. [1991], « On the Reception of Johannsen's Pure Line Theory : Toward a Sociology of Scientific Validity », *Social Studies of Science*, vol. 21, n° 4, p. 649-679.

KIM, K.-M. [1994], *Explaining Scientific Consensus*, New York, Guilford Press.

LATOUR, B., & S. WOOLGAR [1979], *Laboratory Life, The Social Construction of Scientific Facts*, Sage, Londres, 1979. Traduit par Michel Biezunski sous le titre *La vie de laboratoire. La production des faits scientifiques*, Paris, La Découverte, 1988.

LEVI, A. W. [1974] *Philosophy as Social Expression*, Chicago, The University of Chicago Press.

LLOYD, G. [1966], *Polarity and Analogy*. Cambridge, Cambridge University Press.

LLOYD, G. [1979], *Science, Magic and Experience*. Cambridge, Cambridge University Press.

MANNHEIM, K. [1929], *Ideologie und Utopia*, Bonn, F. Cohen (5e éd. augmentée, Francfort, G. Schulte-Bulmke, 1969). Traduction anglaise augmentée par Louis Wirth et Edward Shils, *Ideology and Utopia* : *An Introduction to the Sociology of Knowledge,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1936 (nouv. éd., New York, Harcourt, Brace and World, 1953 ; rééd., 1985). Traduit partiellement en français (IIe et IVe parties seulement) sur l'édition anglaise par Pauline Rollet, *Idéologie et utopie : une introduction à la sociologie de la connaissance*, Paris, Librairie Marcel Rivière, 1956.
Ce texte est accessible en ligne au lien suivant :
http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.

MANNHEIM, K. [1952] *Essays on the Sociology of Knowledge*, texte édité, traduit et publié à titre posthume par Paul Kecskemeti, Londres, Routledge & Kegan Paul ; New York, Oxford University Press.

MERTON, R. K. [1948], « La sociologie de la connaissance », in G. GURVITCH et W. MOORE (dirs.), *La sociologie au XXe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France.

MERTON, R. K. 1965], *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Plon.

MERTON, R. K. [1970], *Science, Technology and Society in Seventeenth England*, New York, Howard Fertig Inc.

MERTON, R. K. [1973], *The Sociology of Science. Theoretical and Empirical Investigations*, Chicago, The University of Chicago Press.

NOWOTNY, H. & FELT, U. [1997], *After the Breakthrough : The Emergence of High-Temperature Superconductivity as a Research Field*, Cambridge, Cambridge University Press.

PICKERING, A. [1984] *Constructing Quarks*, Chicago, The University of Chicago Press.

PINCH, T. [1986], *Confronting Nature*, *The Sociology of Solar-Neutrino Dectection*, Dordrecht, Reidel.

RAYNAUD, D. [2003], *Sociologie des controverses scientifiques*, Paris, Presses Universitaires de France.

SCHELER, M. [1993], *Problèmes de sociologie de la connaissance*, Paris, Presses Universitaires de France.

Autres travaux cités

ARISTOTE [1965], *Du Ciel*, Paris, Les Belles Lettres.

BACHELARD, G. [1972], *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin.

FLECK, L. [2005], *Genèse et développement d'un fait scientifique*, Paris, Les Belles Lettres.

KUHN, T. S. [1962], *The Structure of Scientific Revolutions* (nouv. éd. augmentée d'une post-face, 1970), Chicago, The University of Chicago Press.Traduit, à partir de l'édition de 1970, par Laure Meyer sous le titre *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983.

MARX, K. [2002], *Misère de la philosophie*, Paris, Payot & Rivages.

POLANYI, M. [1969], *Knowing and Being*, Chicago, The University of Chicago Press.

VERNANT, J.-P. [1981], *Les origines de la pensée grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige ».

17 Le contextualisme épistémologique

Martin Montminy

Le contextualisme épistémologique a suscité énormément d'intérêt en théorie de la connaissance depuis quelques années, autant parmi les épistémologues que parmi les philosophes du langage. Ce point de vue affirme que les conditions de vérité des attributions de connaissance dépendent du contexte conversationnel[1]. Dans les contextes « ordinaires », les normes épistémiques requises pour la connaissance sont relativement basses, alors que dans les contextes « sceptiques », elles sont plus élevées. Un des atouts du contextualisme est qu'il propose une solution élégante au paradoxe sceptique : bien qu'il soit correct de nier la connaissance dans les contextes sceptiques, il n'est pas incorrect d'attribuer des connaissances dans les contextes ordinaires. Ainsi, en invoquant le fait que les normes requises pour la connaissance varient selon le contexte, le contextualisme dissout l'apparente contradiction entre le point de vue sceptique et le sens commun. Mon objectif dans ce texte est d'expliquer le contextualisme, de le défendre contre un certain nombre d'objections et de proposer quelques amendements qui, à mon avis, rendent ce point de vue plus plausible. Je vais commencer par une présentation du paradoxe sceptique.

1. Pour des présentations « classiques » du contextualisme, voir Cohen (1988, 1999), DeRose (1995, 1999) et Lewis (2005). Voir aussi Stine (1976), Unger (1986) et Williams (1991).

1. Le paradoxe sceptique

Considérons l'argument sceptique suivant :
(1) Je ne sais pas que je ne suis pas un cerveau dans une cuve[2].
(2) Si je ne sais pas que je ne suis pas un cerveau dans une cuve, alors je ne sais pas que j'ai des mains.
Par conséquent :
(3) Je ne sais pas que j'ai des mains.

Cet argument semble irréprochable. Pourtant, sa conclusion choque le sens commun. Certains philosophes (par exemple, G.E. Moore, 2005) sont plutôt tentés de rejeter (1) en invoquant le fait que toute personne normale qui a des mains ne peut pas ne pas savoir cela. Comme je sais que j'ai des mains, je sais aussi que je ne suis pas un cerveau dans une cuve. Mais puis-je vraiment dire que je *sais* que je ne suis pas un cerveau dans une cuve ? L'argument sceptique suppose que, si j'étais un cerveau dans une cuve, mes organes sensoriels seraient stimulés par un superordinateur de telle sorte que j'aurais exactement les mêmes expériences que celles que j'ai en réalité. Suis-je en mesure d'éliminer la possibilité que je sois ainsi trompé systématiquement ? Nous sommes tiraillés entre deux intuitions difficiles à ébranler : je ne sais pas que je ne suis pas un cerveau dans une cuve et je sais que j'ai des mains. Malheureusement, il ne semble pas y avoir de principe permettant de trancher entre ces deux intuitions. En outre, la position « intermédiaire » qui consisterait à accepter simultanément les deux intuitions est peu attrayante : l'énoncé « Je sais que j'ai des mains, mais je ne sais pas que je ne suis pas un cerveau dans une cuve » semble contradictoire[3].

On peut caractériser le différend entre le sceptique et l'anti-sceptique de la façon suivante : selon le sceptique, pour savoir qu'il a des mains, un sujet doit satisfaire à des normes épistémiques très élevées, puisqu'il doit pouvoir exclure toute possibilité d'erreur, y compris la possibilité qu'il soit un cerveau dans une cuve ; selon l'anti-sceptique, un sujet peut savoir qu'il a des mains, même s'il ne satisfait pas aux normes élevées du sceptique. Pour défendre son point de vue, l'anti-sceptique peut invoquer nos pratiques ordinaires d'attribution de connaissances : nous attribuons volontiers des connaissances à un sujet en dépit du fait qu'il ne peut éliminer toute possibilité d'erreur. Autrement dit, notre concept de connaissance semble admettre le

2. Par hypothèse, les organes sensoriels rattachés à un cerveau dans une cuve sont stimulés par un superordinateur, de telle sorte que le cerveau a exactement les mêmes expériences que celles d'un cerveau dans le monde réel. Voir Putnam (1984, chap. 1). Voir aussi Benatouïl (1997) et Tiercelin (2004).

3. Une telle position, défendue par Dretske (1970) et Nozick (2005), revient à nier le principe de clôture épistémique, selon lequel si A sait que P, et si A sait que P implique Q, alors A sait que Q. Voir DeRose (1995) pour une critique de cette position.

faillibilisme[4], c'est-à-dire l'idée selon laquelle je peux savoir que P même si ma croyance que P pourrait se révéler fausse. Mais dès qu'elle est énoncée, cette thèse semble contradictoire : comment puis-je savoir que P s'il se peut qu'il ne soit pas le cas que P ? Voilà la question que ne manque pas de poser le sceptique. Une brève réflexion sur le débat entre le sceptique et l'anti-sceptique conduit très vite à un *paradoxe* : nos pratiques ordinaires d'attribution de connaissances semblent légitimer le point de vue anti-sceptique selon lequel nous savons plein de choses, alors que le scepticisme tire sa plausibilité du fait que nous trouvons peu attrayante l'idée selon laquelle un sujet peut savoir que P même s'il ne peut éliminer toutes les possibilités que non-P.

2. La solution contextualiste

Un des principaux atouts du contextualisme épistémologique est qu'il propose une solution élégante au paradoxe sceptique : selon celle-ci, nous n'avons pas à choisir entre scepticisme et anti-scepticisme. Mais avant de présenter cette solution, je dois dire quelques mots sur le contextualisme épistémologique. Ce point de vue affirme que les conditions de vérité d'énoncés de la forme « A sait que P » dépendent du contexte d'énonciation, ou contexte conversationnel[5]. En général, pour que « A sait que P » soit vrai, A doit satisfaire à certaines *normes épistémiques* : la croyance de A doit être justifiée, A doit pouvoir éliminer certaines possibilités d'erreur, la croyance de A ne doit pas être vraie par pure coïncidence, le processus par lequel A a formé sa croyance doit être fiable, etc. Il existe plusieurs conceptions rivales des normes épistémiques associées à la connaissance : selon la *théorie des alternatives pertinentes*, un sujet sait que P seulement s'il peut exclure les alternatives (ou possibilités d'erreur) pertinentes ; selon le *fiabilisme*, pour qu'un sujet sache que P, il faut que le processus par lequel il a formé sa croyance que P soit fiable ; etc.[6] Mais il n'est pas nécessaire de trancher entre ces différentes théories pour les besoins de la discussion. En effet, la thèse contextualiste est neutre par rapport à la nature précise des normes auxquelles un sujet doit satisfaire pour posséder une connaissance. Cependant, chacune des normes épistémiques qu'on pourrait associer à la connaissance

4. Voir, par exemple, Goldman (2005).

5. Il y a dépendance par rapport au contexte, même si l'on ne tient pas compte du rôle du contexte dans la détermination des valeurs des indexicaux (« je », « ici », etc.) ou démonstratifs (« ceci », « cela », etc.) qui pourraient figurer dans « A sait que P ».

6. Pour une discussion de la théorie des alternatives pertinentes et du fiabilisme, voir le texte de Bouchard dans le présent ouvrage.

peut être satisfaite à différents degrés[7]. Or, selon le contextualisme, les normes épistémiques requises pour la connaissance peuvent être plus ou moins exigeantes selon le contexte. Dans les contextes « ordinaires », la vérité de « A sait que P » requiert que A satisfasse à des normes épistémiques relativement basses (par exemple, A peut éliminer les possibilités d'erreur *les plus évidentes*, sans plus), alors que dans des contextes « sceptiques », le même énoncé sera faux à moins que A ne satisfasse à des normes épistémiques très élevées (par exemple, A doit éliminer *toutes* les possibilités d'erreur, ou toutes les possibilités d'erreur mentionnées).

Il importe de noter que le contextualisme ne soutient pas que la connaissance elle-même est relative à un contexte, ou qu'un même sujet peut acquérir ou perdre une connaissance selon les normes employées dans le contexte conversationnel. Le contextualisme est une thèse *linguistique* selon laquelle les conditions de vérité des attributions de connaissance sont sensibles au contexte ; il ne propose pas une thèse *épistémologique* selon laquelle la connaissance elle-même serait sensible au contexte. Pour bien comprendre cette idée, il est utile de comparer les attributions de connaissance aux énoncés de la forme « A est grand », « A est riche » et « A est intelligent ». Une même personne peut être jugée « grande » ou « non grande » selon la classe de comparaison (implicitement) invoquée par les interlocuteurs. Ainsi, dans un contexte où il est question des êtres humains en général, on dira d'une personne mesurant 1,92 m qu'elle est grande ; cependant, cette même personne ne sera pas jugée grande si elle est comparée aux joueurs de basket-ball professionnels. Il est donc très plausible de dire que les conditions de vérité d'énoncés de la forme « A est grand » sont sensibles au contexte. Or, cela ne veut pas dire que la grandeur d'une personne varie selon le contexte conversationnel. Le même genre de considérations vaut pour les énoncés de la forme « A est riche » et « A est intelligent », et, si le contextualisme est vrai, pour les énoncés de la forme « A sait que P »[8].

J'ai mentionné plus haut que le contextualisme propose une solution élégante au paradoxe sceptique. Ce point de vue permet en effet d'éviter d'avoir à trancher entre le sceptique et l'anti-sceptique. Selon le contextualisme, il est correct de nier la connaissance lorsque nous nous trouvons dans un contexte sceptique, puisque celui-ci exige des normes très strictes pour

7. Une exception est évidemment la norme de vérité : A sait que P seulement si « P » est vraie. À ma connaissance, aucun contextualiste n'a remis cette norme en question.

8. Dans ce qui suit, pour ne pas alourdir inutilement le texte, je vais souvent parler, par exemple, de la sensibilité au contexte des normes requises pour la connaissance. À strictement parler, je devrais plutôt parler de la sensibilité au contexte des normes requises pour qu'une attribution de connaissance soit vraie. Cette façon de parler quelque peu relâchée est commune parmi les contextualistes.

la connaissance. Mais cela ne nous empêche pas d'attribuer correctement des connaissances dans les contextes ordinaires, puisque dans ceux-ci des normes moins élevées sont en vigueur. En invoquant le fait que les normes requises pour la connaissance varient selon le contexte, le contextualisme dissout l'apparente contradiction entre le point de vue sceptique et le sens commun. L'affirmation du sceptique « A ne sait pas que P » veut dire que A ne sait pas que P conformément à des normes très élevées, alors que l'affirmation du locuteur ordinaire « A sait que P » veut dire que A sait que P conformément à des normes épistémiques relativement basses. Il n'y a donc aucune contradiction entre ces deux affirmations.

Il est utile de comparer la solution contextualiste au paradoxe sceptique à ce qu'on dirait concernant des énoncés tels que « A est riche » et « A n'est pas riche », produits dans des contextes différents. Supposons que dans un premier contexte conversationnel, il soit question du salaire moyen des Canadiens. Un des participants affirme « Dupont est riche ». En effet, fait-il remarquer, Dupont gagne 200 000 dollars par année. Les autres participants acceptent ce jugement. Dans un second contexte, la conversation porte sur ce que gagnent les présidents de compagnie en Amérique du Nord : cette fois-ci, c'est plutôt l'affirmation « Dupont n'est pas riche » qui donne lieu à l'assentiment des interlocuteurs. Y a-t-il contradiction entre les affirmations faites dans ces deux contextes ? Pas du tout. Dans le premier contexte, l'affirmation « Dupont est riche » veut dire que Dupont est riche comparativement au Canadien moyen, alors que dans le second contexte, l'affirmation « Dupont n'est pas riche » veut dire que Dupont n'est pas riche comparativement aux présidents de compagnie en Amérique du Nord. L'apparente contradiction entre les deux affirmations est vite dissipée. Le contextualiste propose de dissoudre de la même façon la contradiction apparente entre le sceptique et l'anti-sceptique.

Le contextualisme propose donc une réponse *concessive* au sceptique : celui-ci a raison de dire, dans le contexte sceptique, que nous ne savons pas. Mais cette concession au sceptique ne devrait pas nous alarmer. Après tout, selon l'interprétation contextualiste, le contenu de la thèse sceptique est plutôt banal : nous ne savons pas conformément à des normes épistémiques extrêmement élevées. Le contextualisme n'embrasse toutefois pas complètement la perspective sceptique. En effet, le sceptique ne se contente pas de nier la connaissance dans le contexte sceptique ; il soutient en outre que nos attributions de connaissance dans les contextes ordinaires sont fausses. Selon le contextualisme, le sceptique va trop loin lorsqu'il se prononce sur la valeur de vérité d'attributions de connaissance faites dans d'autres contextes : il croit à tort que les normes épistémiques appropriées à son contexte sont appropriées à tout contexte.

Il importe de noter qu'il n'est pas nécessaire d'invoquer le scepticisme radical pour élever les normes requises pour la connaissance : la présentation d'une hypothèse sceptique modérée liée à des considérations pratiques peut suffire à élever les normes au point où il devient correct de nier la connaissance, si le sujet ne peut éliminer l'hypothèse en question. Ainsi, les normes en place dans un contexte sceptique ne sont pas nécessairement des normes impossibles à satisfaire par des êtres humains. Considérons l'exemple suivant, inspiré de Stewart Cohen (1999)[9] :

> Marie et Jean sont à l'Aéroport international d'Ottawa et s'apprêtent à prendre l'avion pour Vancouver. Ils veulent savoir si l'avion fait escale à Toronto. Dupont, un autre passager, leur dit : « Je sais. Mon itinéraire indique qu'il y a une escale à Toronto ». Mais Marie et Jean ont un rendez-vous d'affaire important à l'Aéroport Pearson de Toronto. Marie souligne qu'il y a peut-être une erreur dans l'itinéraire de Dupont, qu'il n'est peut-être pas à jour, etc. Marie et Jean concluent que Dupont ne sait pas si l'avion fait escale à Toronto, et décident de s'informer auprès d'un agent de la compagnie aérienne. Dans un contexte moins extraordinaire, Marie et Jean auraient sans doute été d'accord pour dire que Dupont sait que l'avion fait escale à Toronto ; après tout, nous attribuons souvent des connaissances à des personnes dans des situations épistémiques similaires. Cependant, étant donné l'enjeu élevé et le fait que Dupont ne peut éliminer les possibilités d'erreur présentées, Marie et Jean nient que celui-ci ait la connaissance en question.

Cet exemple donne lieu à un paradoxe sceptique similaire à celui discuté plus haut, c'est-à-dire à une apparente contradiction entre deux énoncés de connaissance intuitivement plausibles : la négation de connaissance dans le contexte « extraordinaire » et l'attribution de connaissance dans le contexte « ordinaire ». Selon le contextualisme, la contradiction n'est qu'apparente : la vérité des deux énoncés peut être préservée si l'on suppose que les conditions de vérité des attributions de connaissance sont sensibles au contexte.

3. L'invariantisme

La principale théorie rivale au contextualisme est l'*invariantisme*, un point de vue selon lequel les conditions de vérités de « A sait que P » sont invariantes, au sens où elles sont indépendantes du contexte conversationnel. Il existe bien sûr plusieurs formes d'invariantisme. Le sceptique radical, par exemple, est un invariantiste : selon lui, les normes requises pour la connaissance sont extrêmement élevées et ne varient pas d'un contexte à l'autre. Mais un invariantiste peut aussi soutenir que les normes épistémiques associées à la connaissance sont très basses, de sorte que nos attributions de

9. Voir aussi DeRose (1992, 2005, 2009) pour d'autres exemples.

connaissance sont, règle générale, vraies. Et il existe tout un éventail de points de vue invariantistes entre ces deux extrêmes. La presque totalité des théories classiques de la connaissance sont invariantistes. Pour simplifier la discussion, je ferai comme s'il n'existait que deux formes d'invariantisme : l'invariantisme aux normes basses et l'invariantisme aux normes élevées. Je parlerai de même des contextes aux normes basses, c'est-à-dire des contextes dans lesquels nous sommes tentés d'attribuer des connaissances, et des contextes aux normes élevées, c'est-à-dire des contextes dans lesquels nous sommes tentés de nier la connaissance.

Que peut répondre l'invariantiste à l'observation selon laquelle nos attributions de connaissance sont sensibles au contexte ? L'invariantiste a au moins quatre options. Il peut rejeter la vérité de cette observation ; autrement dit, il peut soutenir que, contrairement à ce qu'affirment les contextualistes, notre usage des énoncés de connaissance ne manifeste (presque) aucune sensibilité au contexte conversationnel et est (presque) toujours gouverné par les mêmes normes épistémiques invariantistes. Cette réponse invariantiste me paraît peu plausible : en effet, il semble bien que de nos attributions de connaissance varient d'un contexte à l'autre et que notre propension à accepter une attribution de connaissance soit influencée par des facteurs tels que la mention de possibilités d'erreur que le sujet ne peut éliminer et l'importance de ne pas faire erreur. Une deuxième réponse invariantiste consiste à défendre une *théorie de l'erreur*, c'est-à-dire à soutenir que les locuteurs ordinaires font systématiquement erreur lorsqu'ils acceptent (ou rejettent) des énoncés de connaissance dans certains contextes. Selon l'invariantiste aux normes élevées, nous avons tort d'attribuer des connaissances dans les contextes aux normes basses, alors que l'invariantiste aux normes basses soutient que nous avons tort de nier la connaissance dans des contextes aux normes élevées. Mais le tenant d'une telle réponse ne doit pas se contenter d'affirmer que notre usage d'énoncés de connaissance est systématiquement erroné ; il doit donner une explication convaincante de cette erreur. Le tenant de la théorie de l'erreur a, semble-t-il, deux avenues : il peut soutenir que les locuteurs ordinaires ne maîtrisent pas tout à fait le concept de connaissance et que, pour cette raison, ils ont tendance à mal appliquer ce concept dans certains contextes ; il peut aussi soutenir que notre erreur est due à l'ignorance, ou peut-être à une mauvaise interprétation des faits. Aucune de ces deux avenues ne me semble très prometteuse, mais je n'en dirai pas plus sur cette réponse invariantiste, car elle n'a pas été explorée à fond par les invariantistes[10].

10. Voir cependant Bach (2005) et Feldman (2001), pour certaines remarques intéressantes.

Deux autres réponses invariantistes ont fait l'objet d'une discussion plus approfondie ces dernières années. L'invariantiste peut proposer ce que Keith DeRose (1995, 1999) appelle une « manœuvre d'assertabilité légitime » (*warranted assertability maneuver*). Cette réponse invariantiste consiste à dire que les normes variables gouvernant notre usage des énoncés de connaissance concernent non pas les conditions de vérité de tels énoncés, mais leurs *conditions d'assertabilité* : la variabilité de notre usage d'énoncés de connaissance provient du fait que les conditions de vérité de ce qui est *pragmatiquement engendré* par une attribution de connaissance dépendent du contexte, et non pas du fait que les conditions de vérité de l'attribution de connaissance elle-même dépendent du contexte. Je vais examiner plus à fond cette réponse invariantiste à la section 6. Une autre réponse invariantiste soutient que contrairement à ce qu'on pourrait de prime abord penser, l'invariantisme peut admettre une certaine forme de sensibilité au contexte : selon *l'invariantisme sensible aux circonstances du sujet*[11], la vérité d'un énoncé de connaissance dépend de caractéristiques propres à la situation dans laquelle se trouve le sujet. Ainsi, les normes épistémiques auxquelles un sujet doit satisfaire pour avoir une connaissance peuvent varier selon les caractéristiques de sa situation telles que la mention de possibilités d'erreur et l'importance de ne pas se tromper. J'aborderai ce point de vue à la section 7. Mais avant d'examiner ces deux réponses invariantistes, je vais présenter deux objections courantes contre le contextualisme. Selon la première, le contextualisme entraînerait une forme d'erreur peu plausible, alors que la seconde reproche au contextualisme de ne pas concerner le véritable scepticisme.

4. Une conséquence fâcheuse du contextualisme ?

On a reproché au contextualisme d'impliquer une théorie de l'erreur : comme l'ont mentionné plusieurs critiques[12], si le contextualisme est vrai, alors nous pensons à tort qu'il y a contradiction entre l'énoncé « Dupont sait que les poules pondent des œufs », produit dans un contexte aux normes basses, et l'énoncé « Dupont ne sait pas que les poules pondent des œufs », produit dans un contexte aux normes élevées. En effet, selon le contextualisme, ces deux énoncés sont tout à fait compatibles, puisque le contenu du premier énoncé est que Dupont sait que les poules pondent des œufs conformément à des normes basses, alors que le contenu du second est que Dupont ne sait pas que les poules pondent des œufs conformément à des normes élevées. Mais en général, les locuteurs ordinaires ne voient pas les choses de

11. Voir Fantl et McGrath (2009), Hawthorne (2004) et Stanley (2005).
12. Voir, entre autres, Schiffer (1996) et Rysiew (2001).

cette façon : ils ont tendance à penser qu'il y a une contradiction entre les deux énoncés et ne sont pas conscients du fait que le contenu des énoncés de connaissance est sensible au contexte.

Plusieurs auteurs tiennent cette conséquence du contextualisme pour extrêmement fâcheuse : si les conditions de vérité des attributions de connaissance étaient réellement sensibles au contexte, il semble bien, soulignent-ils, que les locuteurs compétents s'en seraient rendu compte et que le paradoxe sceptique n'aurait pas causé tant de tracas chez les philosophes. Manifestement, les contextualistes doivent expliquer pourquoi la sensibilité au contexte des attributions de connaissance semble nous échapper. À mon avis cependant, ce problème est moins sérieux qu'on ne le croit généralement, et j'ai quelques remarques à faire à ce sujet.

Premièrement, il importe de noter que toute solution au paradoxe sceptique se doit d'entraîner une certaine erreur, sans quoi il n'y aurait pas de paradoxe ! Selon l'invariantisme, par exemple, seules les attributions de connaissance faites conformément à certaines normes peuvent être vraies ; toute attribution faite selon d'autres normes est susceptible d'être fausse. Selon l'invariantisme aux normes élevées, nous avons tort d'attribuer la connaissance dans des contextes aux normes basses, alors que selon l'invariantisme aux normes basses, nous avons tort de nier la connaissance dans des contextes aux normes élevées. Dans un cas comme dans l'autre, un certain sous-ensemble de nos jugements sur la connaissance sont erronés. Le contextualisme, pour sa part, entraîne que ce sont nos jugements sur nos jugements sur la connaissance qui sont erronés : nous jugeons à tort que le jugement sceptique contredit le jugement de l'anti-sceptique. En ce sens, l'erreur que nous attribue le contextualisme est plus subtile et, pour cette raison, plus compréhensible. Au lieu d'impliquer que certains de nos jugements simples de la forme « A sait que P » ou « A ne sait pas que P » sont faux, le contextualisme implique que ce sont nos jugements métalinguistiques de la forme « L'affirmation de l'anti-sceptique selon laquelle 'A sait que P' contredit l'affirmation du sceptique selon laquelle 'A ne sait pas que P' » qui sont faux. Toutes choses étant égales par ailleurs, une théorie qui entraîne la fausseté de certains de nos jugements métalinguistiques me semble préférable à une théorie qui entraîne la fausseté de certains de nos jugements simples. Il semble en effet plus facile de porter un jugement sur la vérité ou la fausseté d'une attribution de connaissance (une fois qu'on est informé des faits pertinents) que de porter un jugement sur le contenu exprimé par une attribution de connaissance[13].

13. Voir DeRose (2005) pour des remarques dans ce sens.

Il est intéressant de noter qu'une erreur similaire à celle impliquée par le contextualisme peut être observée à propos d'autres attributions sensibles au contexte. Considérons, par exemple, notre usage d'adjectifs comparatifs tels que « froid » et « intelligent ». Il n'est pas rare d'entendre des interlocuteurs débattre de la question de savoir si une température de *x* degrés Celsius est « froide » ou de la question de savoir si tel ou tel individu ou animal est « intelligent ». Est-ce que les dauphins sont intelligents ? On peut aisément imaginer deux interlocuteurs qui s'opposent sur cette question, bien qu'ils s'entendent tout à fait sur les capacités cognitives des dauphins, à savoir le genre de problèmes qu'ils peuvent résoudre, leurs aptitudes à communiquer entre eux, leur mémoire, etc. L'un fait valoir que cela indique clairement que les dauphins sont intelligents, alors que l'autre soutient que l'intelligence requiert des capacités cognitives beaucoup plus sophistiquées. Il me semble naturel de dire que ce débat repose sur un malentendu. On ne peut évaluer l'énoncé « Les dauphins sont intelligents » sans au préalable fournir une classe de comparaison ou des normes pertinentes. Comme nos deux adversaires associent des normes différentes au terme « intelligent », un dialogue de sourd s'ensuit : ils pensent qu'ils se contredisent, mais il n'en est rien. Cette impression de contradiction n'est pas très différente de celle que nous ressentons à propos du débat entre le sceptique et l'anti-sceptique. Dans les deux cas, le désaccord n'est qu'apparent. Si ce que je viens de dire est juste, l'erreur que nous attribue le contextualisme serait similaire à l'erreur que l'on peut parfois observer en ce qui concerne nos jugements à propos des attributions d'intelligence : dans un cas comme dans l'autre, nous ne nous rendons pas compte du fait que ces attributions sont relatives à des normes qui peuvent varier d'un contexte à l'autre[14].

5. Deux formes de scepticisme

Plusieurs commentateurs[15] ont reproché au contextualisme de ne pas concerner le véritable scepticisme philosophique. En effet, souligne-t-on, ce que le sceptique remet en question, c'est non pas l'idée selon laquelle nous satisfaisons à des normes épistémiques extrêmement élevées, mais l'idée selon laquelle nous satisfaisons à des normes épistémiques *ordinaires*. Autrement dit, selon cette objection, les contextualistes auraient mal caractérisé le débat à propos du scepticisme. Il est incorrect de dire que les clans rivaux dans ce débat s'entendent sur ce qu'est notre position épistémique par rapport à la proposition que P et se trouvent en désaccord concernant la position épisté-

14. Voir Cohen (1999) et Montminy (2009) pour des remarques similaires.
15. Voir, entre autres, Feldman (2001), Kornblith (2000) et Sosa (2000).

mique requise pour savoir que P. Le débat porte plutôt sur ce qu'est notre position épistémique par rapport à P : le sceptique fait valoir que même si la position épistémique requise pour savoir que P était relativement faible, nous ne pourrions conclure que nous savons que P, puisqu'il n'a pas été démontré que nous sommes dans cette position.

La réponse contextualiste typique à cette critique est d'invoquer l'*externalisme épistémologique* : un sujet peut savoir que P même s'il n'est pas conscient des conditions ou processus qui font qu'il sait que P[16]. Ainsi, selon l'externalisme, un sujet peut savoir que P même s'il ne peut démontrer que sa position épistémique est suffisante pour savoir que P ; l'externaliste permet même d'attribuer une connaissance à un sujet qui ignore quelle est sa position épistémique. Dans une perspective externaliste, le sceptique peut remettre en question une attribution de connaissance seulement en élevant les normes épistémiques (externalistes) requises pour savoir que P : il ne pourrait, par exemple, affirmer qu'un sujet ne sait pas que P en invoquant le fait qu'il ignore ou ne peut démontrer quelle est sa position épistémique.

Pour illustrer cette idée, considérons la théorie externaliste des alternatives pertinentes, selon laquelle un sujet sait que P seulement s'il peut éliminer toutes les alternatives pertinentes à P. Toute proposition Q incompatible avec P est une alternative à P. Pour savoir que P, selon la théorie des alternatives pertinentes, il n'est pas nécessaire d'éliminer *toutes* les alternatives à P ; il suffit d'éliminer les alternatives *pertinentes*. Qu'est-ce qu'une alternative pertinente ? Il n'est pas facile de donner une réponse précise et générale à cette question. On croit généralement que le caractère pertinent d'une alternative est lié aux particularités de la situation du sujet : une alternative est pertinente si elle est probable, étant donné les caractéristiques de la situation du sujet. Cette définition est plutôt vague, mais elle fera l'affaire pour les besoins de la discussion. Considérons maintenant l'exemple suivant, tiré de Dretske (1970)[17]. Lors d'une visite au zoo, Dupont aperçoit un zèbre. Supposons que la visibilité est bonne ce jour-là, et que le zèbre est directement dans le champ de vision de Dupont et n'est pas très éloigné de celui-ci. Est-ce que l'alternative selon laquelle Dupont aperçoit une mule habilement déguisée en zèbre est pertinente ? Cela dépend de la situation : si les gardiens du zoo ont l'habitude de peindre les mules en zèbres et de les placer dans l'enclos des zèbres pour tromper les visiteurs, alors l'alternative en question est pertinente ; si, au contraire, la probabilité qu'une mule déguisée ait été placée dans l'enclos des zèbres est peu élevée, alors l'alternative n'est pas pertinente.

16. L'externalisme est exposé dans Engel (2007) et Jacob (1989).
17. Voir aussi le texte de Bouchard dans le présent ouvrage.

La théorie des alternatives pertinentes a deux caractéristiques importantes. Tout d'abord, elle est une théorie externaliste : un sujet peut savoir que P même s'il ne sait pas quelles sont les alternatives pertinentes à P. Par exemple, Dupont peut savoir que l'animal dans l'enclos est un zèbre, même s'il n'est pas du tout au courant des habitudes des gardiens du zoo. Il aura la connaissance en question si, de fait, la probabilité qu'on ait placé une mule déguisée à la place du zèbre est peu élevée. Ainsi, Dupont n'a pas à démontrer que cette probabilité est faible pour savoir que l'animal est un zèbre. La deuxième caractéristique de cette théorie est qu'on peut aisément en construire une variante contextualiste[18]. Selon une telle variante, la question de savoir si une alternative est pertinente ou non dépendrait du contexte conversationnel. Il importe ici de distinguer les caractéristiques du *contexte* des locuteurs, qui déterminent le critère de pertinence d'une alternative, des caractéristiques de la *situation* du sujet, qui déterminent si une alternative satisfait à ce critère. La théorie contextualiste des alternatives pertinentes pourrait, par exemple, soutenir que le seuil de probabilité requis pour qu'une alternative soit pertinente varie d'un contexte conversationnel à l'autre. Mais la question de savoir si une alternative particulière satisfait à ce critère contextuel de pertinence dépend de la situation du sujet, puisque ce sont les caractéristiques de cette situation qui déterminent si la probabilité d'une alternative dépasse le seuil en question.

On peut maintenant voir comment la théorie contextualiste des alternatives pertinentes peut admettre un point de vue sceptique. Dans un contexte aux normes élevées, le seuil de probabilité requis pour qu'une alternative soit pertinente est relativement bas et, en conséquence, un grand nombre d'alternatives sont pertinentes ; il est donc plus difficile pour un sujet de savoir que P dans un tel contexte. Dans le cas extrême, c'est-à-dire dans un contexte sceptique radical, toutes les alternatives sont pertinentes et la connaissance est impossible. Un tel sceptique, appelons-le le « sceptique aux normes élevées », soutient que le sujet ne sait pas, car il ne satisfait pas à des normes épistémiques extrêmement élevées : il ne peut éliminer toutes les alternatives. Un tel sceptique ne nie pas que le sujet satisfait à des normes épistémiques ordinaires : il peut en effet très bien convenir que le sujet peut éliminer un certain nombre d'alternatives ; le problème, c'est qu'il ne peut *toutes* les éliminer. Le sceptique aux normes élevées tient donc pour acquis un certain nombre de faits à propos du sujet et de son environnement. Cela ne doit pas nous étonner, car ce sceptique est externaliste : il concède que notre monde est tel et tel, qu'il y a des zèbres dans les zoos, que nous pouvons les voir, les toucher, etc. Par exemple, le sceptique aux normes élevées admet

18. Voir, par exemple, Lewis (2005) et Schaffer (2005).

que Dupont peut éliminer la possibilité que l'animal soit une mule habilement déguisée s'il peut distinguer l'anatomie d'un zèbre de celle d'une mule. Cependant, selon ce sceptique, Dupont ne sait pas que l'animal est un zèbre, car il ne peut éliminer certaines alternatives sceptiques extrêmes, à savoir qu'il est un cerveau dans une cuve, qu'il rêve, qu'il est trompé par un malin génie, etc. Le scepticisme aux normes élevées concède que la croyance de Dupont est justifiée, mais nie qu'elle constitue une connaissance.

Le scepticisme aux normes élevées diffère de certaines formes classiques de scepticisme radical. En effet, certains arguments sceptiques consistent non pas à invoquer des normes épistémiques élevées, mais à montrer que nous ne satisfaisons pas à des normes épistémiques basses. Considérons, par exemple, l'argument de la régression infinie[19]. Selon cet argument, toute connaissance doit être prouvée par arguments. Or, pour que la conclusion d'un argument constitue une connaissance, il faut que les prémisses soient connues. Mais une prémisse n'est connue que si elle est démontrée par un argument. On voit comment un tel processus peut être répété à l'infini. Cela montre, souligne le sceptique, que la connaissance est impossible. En fait, aucune croyance n'est justifiée, car la justification d'une croyance nécessiterait elle aussi une régression à l'infini. Le sceptique qui invoque la sous-détermination de nos croyances par rapport aux données empiriques tire les mêmes conclusions. L'hypothèse selon laquelle il y a un monde extérieur ayant telles et telles caractéristiques n'est pas plus justifiée que l'hypothèse sceptique selon laquelle nous sommes des cerveaux dans une cuve, car nos expériences dans les deux cas seraient qualitativement identiques. Nos croyances sur le monde extérieur sont donc sous-déterminées par rapport à l'expérience et, par conséquent, elles ne sont pas justifiées du tout. Selon ce scepticisme, que nous pouvons appeler le « scepticisme aux normes basses », notre position épistémique ne satisfait même pas à des normes épistémiques basses. L'argument de la régression et celui de la sous-détermination présupposent une forme d'*internalisme épistémologique*, un point de vue selon lequel un sujet ne peut savoir que P s'il n'est pas conscient des conditions qui font qu'il sait que P.

On pourrait se demander pourquoi, si le contextualiste admet que la conclusion du sceptique aux normes élevées est juste dans certains contextes conversationnels, il rejetterait la conclusion similaire tirée par le sceptique aux normes basses. Pourquoi ne pas être également réceptif aux affirmations des deux sceptiques et autoriser l'usage qu'ils font des énoncés de connaissance ? Il semble en effet arbitraire de la part du contextualiste de ne permettre qu'au sceptique aux normes élevés de nier correctement la

19. Cet argument est exposé dans Engel (2000) et Sosa (2005).

connaissance. Après tout, il ne semble pas que l'usage du verbe « savoir » que fait le sceptique aux normes basses soit moins légitime que celui qu'en fait le sceptique aux normes élevées. Dire que le sceptique aux normes basses fait mauvais usage de « savoir » est contraire à l'esprit du contextualisme, qui se veut sensible à nos pratiques linguistiques.

L'externalisme n'est cependant pas une composante essentielle du contextualisme. Le contextualiste peut en effet rester neutre par rapport au débat entre l'internalisme et l'externalisme, et permettre que les normes épistémiques auxquelles un sujet doit satisfaire pour posséder une connaissance soient, dans certains contextes, internalistes. Autrement dit, le contextualisme peut admettre qu'il y a deux façons de remettre en question la connaissance. On peut, comme le propose le sceptique aux normes élevées, soutenir qu'un sujet ne sait pas que P, car il ne satisfait pas à des normes (externalistes) extrêmement élevées : par exemple, il ne peut éliminer toutes les possibilités d'erreur. On peut aussi, comme le fait le sceptique aux normes basses, soutenir qu'un sujet ne sait pas que P, car il ne satisfait pas à des normes (internalistes) basses : par exemple, il ne peut démontrer de manière non circulaire qu'il sait que P. Un tel point de vue pluraliste ne fait pas violence à l'esprit du contextualisme et a en outre l'avantage de dissoudre le débat entre l'externalisme et l'internalisme, qui semble être dans l'impasse. Il est légitime, dans un contexte donné, d'utiliser « savoir » en un sens internaliste ou en un sens externaliste. Mais on aurait tort de penser que la question de savoir si l'usage correct de « savoir » est internaliste ou externaliste est réglée pour toujours : cette question ne peut en effet être réglée que relativement à un contexte conversationnel. Le contextualiste peut ainsi soutenir que le concept de connaissance est « multidimensionnel »[20], de telle sorte qu'il y a au moins deux avenues ouvertes au sceptique : celui-ci peut remettre en question la connaissance en soutenant que les normes épistémiques ordinaires ne sont pas suffisamment élevées ou en niant que nous satisfaisons aux normes épistémiques ordinaires.

6. Les manœuvres d'assertabilité légitime

Nous avons vu plus haut que, selon l'invariantisme, les phrases de la forme « A sait que P » possèdent des conditions de vérité indépendantes du contexte. Mais comment expliquer, de ce point de vue, la variabilité contextuelle de notre usage de telles phrases ? Une stratégie possible, la « manœuvre d'assertabilité légitime » (ci-après, MAL), consiste à dire que ce sont non pas les conditions de vérité, mais les *conditions d'assertabilité* des phrases

20. Voir, à ce sujet, Unger (1986).

de connaissance qui varient selon le contexte. Selon cette stratégie, la phrase « Dupont sait que l'eau de mer est salée » a les mêmes conditions de vérité, peu importe le contexte, mais il n'est pas toujours légitime (ou toujours illégitime) d'asserter cette phrase : cela dépend des caractéristiques du contexte conversationnel. Autrement dit, le contexte contribue non pas aux conditions de *vérité* d'une attribution de connaissance, mais aux conditions dans lesquelles une telle attribution est *appropriée*. Selon la MAL, notre usage de phrases de connaissance engendre pragmatiquement certaines propositions qui peuvent ou non être vraies selon le contexte. Or, il se peut, dans certains cas, que l'assertion d'une phrase vraie *paraisse* incorrecte, si cette assertion engendre pragmatiquement une proposition qui est fausse. Le tenant de la MAL espère ainsi expliquer nos intuitions concernant la vérité ou la fausseté d'attributions de connaissance en invoquant le fait que de telles attributions engendrent pragmatiquement différentes propositions dans différents contextes.

L'analogie suivante va nous aider à comprendre ce point de vue. Considérons la phrase :

(4) La Russie est l'un des dix plus grands pays du monde.

Bien que (4) soit vraie, une assertion de (4) peut sembler fausse ou, à tout le moins, trompeuse, puisqu'elle suggère que la Russie est plus près du dixième plus grand pays que du premier. Par conséquent, même si la phrase (4) est vraie, nous hésiterions à asserter celle-ci, car cela engendrerait pragmatiquement une proposition fausse. Le tenant de la MAL propose une explication similaire de notre impression qu'il serait faux d'attribuer (ou de nier) la connaissance dans certains contextes : une attribution (ou négation) de connaissance qui serait, à strictement parler, correcte semblerait fausse car elle engendrerait pragmatiquement une proposition fausse.

Les détails de l'explication ne peuvent évidemment être les mêmes pour l'invariantiste aux normes basses et l'invariantiste aux normes élevées. Je vais me contenter d'examiner le genre de MAL que pourrait invoquer l'invariantiste aux normes basses[21]. Grosso modo, l'idée est que, dans un contexte aux normes élevées, une attribution de connaissance est, bien que strictement correcte, inappropriée : elle est strictement correcte parce qu'elle satisfait aux conditions de vérité de la phrase de connaissance, mais elle est inappropriée parce qu'elle suggère pragmatiquement quelque chose de faux. Une telle MAL peut, par exemple, faire appel au modèle de l'*implicature*[22].

21. Voir Schaffer (2004) et Unger (1975), pour des MAL que pourrait invoquer un invariantiste aux normes élevées.

22. Voir Grice (1975).

À la suite de Grice, on appelle « implicatures conversationnelles » les propositions qui ne font pas partie de la signification d'une phrase mais qui sont suggérées par une assertion de celle-ci. La proposition selon laquelle la Russie est plus près du dixième plus grand pays que du premier ne fait pas partie de la signification de (4) ; elle est une implicature engendrée pragmatiquement par une assertion de (4). Très souvent, pour déterminer quelle implicature est engendrée par un énoncé, il faut tenir compte des caractéristiques du contexte. Supposons, par exemple, qu'on demande à Dupont pourquoi il a commandé une si grande portion de frites. Son assertion « Je n'ai pas déjeuné aujourd'hui », produite en réponse à cette question, engendrerait l'implicature qu'il a faim. Mais supposons maintenant que Durand tente depuis quelque temps de convaincre Dupont d'essayer le nouveau régime sans déjeuner. Une assertion de « Je n'ai pas déjeuné aujourd'hui », faite par Dupont en réponse à une nouvelle incitation de la part de Durand, impliquerait alors qu'il a finalement décidé d'essayer le régime en question.

L'invariantiste aux normes basses pourrait ainsi soutenir que certaines caractéristiques des contextes aux normes élevées sont telles qu'une attribution de connaissance dans de tels contextes aurait tendance à engendrer une implicature fausse, à savoir que A satisfait à des normes épistémiques relativement élevées[23]. Selon l'invariantiste aux normes basses, la position épistémique de A serait suffisante pour qu'il sache que P, mais elle ne serait pas aussi élevée que ce que suggérerait une assertion de « A sait que P » dans un contexte aux normes élevées. La phrase « A sait que P » serait donc vraie, mais nous hésiterions à asserter celle-ci, car une telle assertion engendrerait une implicature fausse. Le contenu précis de l'implicature engendrée par une assertion de « A sait que P » pourrait bien sûr varier d'un contexte à l'autre, même si l'on s'en tient aux contextes aux normes élevées. Comme on l'a vu plus haut, une des caractéristiques centrales d'un contexte aux normes élevées est la mention de possibilités d'erreur difficiles à éliminer. L'invariantiste aux normes basses pourrait soutenir que, bien que A sache que P, une assertion de « A sait que P » semblerait fausse dans un tel contexte, car elle impliquerait pragmatiquement que A peut éliminer toutes les possibilités d'erreur qui ont été mentionnées.

On voit maintenant comment l'invariantiste aux normes basses peut expliquer notre hésitation à admettre une attribution de connaissance dans un contexte aux normes élevées : une telle attribution, bien que vraie, paraît fausse, car elle suggère que le sujet peut éliminer toutes les possibilités d'erreur mentionnées. Comparons : une assertion de « La Russie est l'un des

23. Voir, par exemple, Black (2005) et Prades (2000) pour des remarques dans ce sens.

dix plus grands pays du monde », bien que vraie, paraît fausse[24], car elle suggère que la Russie est plus près du dixième plus grand pays que du premier. Le tenant de cette MAL peut compléter son explication en ajoutant que les locuteurs ordinaires tendent parfois à confondre ce qui est pragmatiquement engendré par l'assertion d'une phrase avec ce que cette phrase signifie. Étant donné cette confusion, il est fort possible qu'ils jugent fausse une phrase vraie, si l'assertion de celle-ci engendre pragmatiquement une implicature fausse.

Il y a cependant une lacune importante dans le modèle de l'implicature. Celui-ci peut peut-être expliquer pourquoi nous hésitons à attribuer la connaissance dans les contextes aux normes élevées, mais il ne peut expliquer pourquoi nous allons jusqu'à *nier* la connaissance dans de tels contextes. En effet, le fait qu'une assertion de (4) engendrerait une implicature fausse ne nous amène pas à nier (4) : autrement dit, nous n'irions certainement pas jusqu'à dire que la Russie *n'est pas* l'un des dix plus grands pays du monde. Ainsi, le modèle de l'implicature peut expliquer pourquoi nous hésitons à accepter l'énoncé « A sait que P » dans un contexte aux normes élevées, mais il ne permet pas d'expliquer pourquoi nous acceptons « A ne sait pas que P » dans un tel contexte. En général, le modèle de l'implicature permet d'expliquer pourquoi nous hésitons à asserter une phrase vraie si cette assertion engendre une implicature fausse ; mais le fait que l'assertion d'une phrase vraie engendrerait une implicature fausse ne nous amène pas à nier cette phrase. Le modèle de l'implicature est donc inadéquat.

L'échec du modèle de l'implicature n'implique toutefois pas l'échec de toute MAL. Il existe des processus pragmatiques autres que l'implicature qu'un invariantiste pourrait invoquer. Considérons par exemple le processus d'*expansion*[25]. On dit parfois « Dupont n'a pas pris sa douche », alors que ce qu'on veut dire est que Dupont n'a pas pris sa douche *aujourd'hui* (ou *dernièrement*). Dans un tel cas, ce qu'on veut dire est une expansion de ce qu'on dit, et les conditions de vérité de cette expansion diffère des conditions de vérité de ce qui est strictement dit. L'intérêt du modèle de l'expansion est qu'il permet non seulement d'expliquer pourquoi nous jugerions fausse l'assertion d'une phrase vraie, dans le cas où cette assertion engendre une expansion fausse, mais il explique aussi pourquoi nous nierions cette phrase vraie. Supposons qu'il soit question d'une coupure superficielle que Dupont vient de s'infliger au petit doigt. Il paraîtrait faux, dans ce contexte, de dire

24. Je dirais plutôt qu'une telle assertion paraît *trompeuse*. Il y a donc, à mon avis, une différence importante à faire entre les deux cas de figure, puisque une assertion de « A sait que P » dans un contexte aux normes élevées paraît non seulement trompeuse mais *fausse*.

25. Voir Bach (1994) et Recanati (2006).

« Dupont va mourir ». La *phrase* « Dupont va mourir » est vraie, car Dupont n'est pas immortel, mais une assertion de cette phrase dans le contexte en question paraîtrait fausse, car elle engendrerait une expansion fausse, à savoir que Dupont va mourir *de cette coupure*. Il paraîtrait en outre juste de dire « Dupont ne va pas mourir » dans ce contexte, car, bien que la phrase « Dupont ne va pas mourir » soit fausse, une assertion de cette phrase engendrerait une expansion vraie, à savoir que Dupont ne va pas mourir *de cette coupure*. Le modèle de l'expansion est donc de prime abord plus prometteur que celui de l'implicature. Mais comme un traitement adéquat de ce modèle déborderait largement le cadre de ce texte, je ne discuterai pas plus à fond ses mérites[26].

7. L'invariantisme sensible aux circonstances du sujet

L'invariantisme, on l'a vu, soutient que les conditions de vérité d'un énoncé de connaissance sont indépendantes du contexte conversationnel : le contexte du locuteur n'a donc aucun impact sur la valeur de vérité d'une attribution de connaissance. Mais cela ne veut pas dire que la valeur de vérité de « A sait que P » soit indépendante des circonstances du sujet A. En fait, l'invariantiste peut tout à fait admettre que la vérité d'un tel énoncé dépend de caractéristiques propres au contexte dans lequel se trouve A. Cette idée n'est pas nouvelle. Comme on l'a vu à la section 5, la théorie des alternatives pertinentes, dans sa version invariantiste, soutient que la question de savoir si une alternative est pertinente dépend des circonstances du sujet : pour être pertinente, une alternative doit être probable, étant donné la situation dans laquelle se trouve le sujet. Par exemple, l'alternative selon laquelle on a placé une mule déguisée à la place d'un zèbre sera pertinente si elle est probable, étant donné, par exemple, les habitudes des gardiens du zoo dans lequel se trouve le sujet.

Or, rien n'empêche l'invariantiste de soutenir que les conditions de vérité d'une attribution de connaissance peuvent dépendre d'autres caractéristiques de la situation du sujet. L'invariantiste sensible aux circonstances du sujet peut, par exemple, soutenir que le fait qu'une alternative a été considérée ou mentionnée par le sujet rend celle-ci pertinente. Il peut aussi soutenir que les enjeux élevés de la situation du sujet peuvent faire en sorte d'élargir l'ensemble des alternatives pertinentes. Et ainsi de suite. Ainsi, l'invariantisme sensible aux circonstances du sujet ressemble beaucoup au contextualisme lorsque le sujet et le locuteur sont une seule et même personne, autrement dit lorsqu'on a affaire à un énoncé de la forme « Je sais que

26. Voir cependant Montminy (2007), Rysiew (2001) et Stainton (2010).

P ». Les deux points de vue peuvent en effet donner la même valeur de vérité à une telle attribution. L'invariantiste sensible aux circonstances du sujet peut soutenir que les caractéristiques contextuelles qui, selon le contextualisme, sont censés influer sur les conditions de vérité de « Je sais que P », influent en fait sur la valeur de vérité d'un tel énoncé.

Pour comprendre la différence entre le contextualisme et l'invariantisme sensible aux circonstances du sujet, il faut noter que le fait que la *valeur* de vérité d'un énoncé de la forme « A sait que P » dépend de la situation de A n'entraîne pas que les *conditions* de vérité d'un tel énoncé dépendent de la situation de A. Considérons, par exemple, la phrase :

(5) Dupont est à moins de dix mètres de Durand.

Les conditions de vérité de (5) sont les mêmes, peu importe le contexte dans lequel (5) est énoncée et peu importe la situation dans laquelle Dupont se trouve : le fait que (5) est vraie si et seulement si Dupont est à moins de dix mètres de Durand est indépendant du contexte conversationnel ou de la situation de Dupont. Cependant, la valeur de vérité de (5) dépend de la situation de Dupont, à savoir, s'il est à moins de dix mètres de Durand. Selon l'invariantisme sensible aux circonstances du sujet, il en va de même pour les phrases de la forme « A sait que P » : bien que leur valeur de vérité dépende des circonstances dans lesquelles se trouve A, leurs conditions de vérité sont indépendantes de ces circonstances (ou du contexte conversationnel).

La différence entre l'invariantisme sensible aux circonstances du sujet et le contextualisme devient manifeste lorsqu'il est question d'attributions de connaissance faites à la troisième personne. Seul le contextualisme soutient que la valeur de vérité de telles attributions dépend des caractéristiques du contexte du locuteur. Ainsi, pour trancher entre les deux théories, il faut considérer des contextes dans lesquels la conversation porte sur un sujet qui n'est pas l'un des participants à la conversation. Supposons que dans l'exemple de l'aéroport (voir section 2), Dupont ne soit pas un participant à la conversation. On peut supposer que quelques minutes avant sa conversation avec Marie, Jean a eu un bref échange avec Dupont lorsqu'ils étaient tous deux au bar de l'aéroport. Lorsque Marie demande à Jean si l'avion fait escale à Toronto, Jean lui répond qu'il a posé la même question à Dupont et que celui-ci lui a répondu que, selon son itinéraire, l'avion faisait bel et bien escale à Toronto. En invoquant l'enjeu élevé et le fait que l'itinéraire de Dupont pourrait contenir une erreur, Marie affirme que Dupont ne sait pas si l'avion fait escale à Toronto. Cet exemple semble favoriser le contextualisme, puisque ce point de vue entraîne que l'affirmation de Marie est correcte, ce qui semble être le cas. Par contre, si l'on suppose que Dupont n'a pas envisagé de possibilités d'erreur, qu'il n'est pas très important pour lui de ne

pas se tromper, etc., alors, selon l'invariantisme sensible aux circonstances du sujet, Dupont sait que l'avion fait escale à Toronto, contrairement à ce qu'affirme Marie. Il semble donc que le contextualisme respectent mieux nos intuitions dans un tel cas[27].

8. Le rôle du contexte

Comme on l'a vu à la section 2, les principaux tenants du contextualisme soutiennent que les conditions de vérité d'une attribution de connaissance dépendent de caractéristiques saillantes du contexte telles que les intérêts, objectifs et présupposés des interlocuteurs, ainsi que les possibilités d'erreur qui ont été mentionnées. Dans la discussion qui suit, j'appellerai un tel point de vue l'*approche du contexte large*. Les tenants de l'approche du contexte large s'entendent en général pour dire qu'une version satisfaisante du contextualisme devrait pouvoir expliquer comment les caractéristiques saillantes du contexte contribuent aux conditions de vérité des énoncés de connaissance.

Deux caractéristiques du contexte ont particulièrement retenu l'attention : l'enjeu, ou l'importance de ne pas se tromper, et la mention de possibilités d'erreur. L'exemple de l'aéroport de Cohen illustre bien l'effet de ces deux caractéristiques sur nos pratiques d'attribution de connaissances. Dans un contexte aux normes basses, dans lequel l'enjeu n'est pas élevé et aucune possibilité d'erreur n'a été mentionnée, il semblerait juste de dire que Dupont sait que l'avion fait escale à Toronto. En effet, nous attribuons souvent des connaissances à des personnes dans des situations épistémiques similaires. Cela suggère qu'à moins d'indication contraire les normes épistémiques en vigueur dans un contexte ordinaire sont relativement basses : par défaut, pourrait-on dire, les normes épistémiques associées à la connaissance sont plutôt faibles. Mais le contexte de Marie et Jean n'est pas ordinaire, puisqu'ils ont un rendez-vous important à Toronto et que Marie a attiré l'attention sur certaines possibilités d'erreur raisonnables. Cela suffit, semble-t-il, à élever les normes épistémiques à un niveau tel qu'il devient juste de dire que Dupont ne sait pas si l'avion fait escale à Toronto.

L'approche du contexte large me semble toutefois problématique pour un certain nombre de raisons. Tout d'abord, une telle approche soulève plusieurs questions gênantes. Considérons le dialogue suivant entre un sceptique (S) et son interlocuteur (I) :

---

27. Je ne veux pas suggérer qu'on puisse disposer aussi facilement de l'invariantisme sensible aux circonstances du sujet. Voir DeRose (2005), Engel (2007), Hawthorne (2004) et Stanley (2005) pour des discussions plus approfondies de ce débat.

S : Sais-tu qui est le président des États-Unis ?
I : Oui, je sais. C'est Barack Obama.
S : Non, tu ne sais pas.
I : Bien sûr que je sais !
S : Mais comment peux-tu être sûr que Barack Obama est encore vivant, par exemple ? Peut-être qu'il a été assassiné ce matin.
I : Mais je viens de le voir à la télé il y moins d'une heure.
S : Cela ne veut rien dire. Peut-être que pour éviter d'inquiéter les citoyens américains, on leur fait croire qu'Obama est encore vivant. Peut-être qu'il a été assassiné il y a moins d'une heure.
I : C'est peu probable.
S : C'est peu probable, mais c'est *possible !* Il y a en fait toutes sortes d'autres possibilités que tu n'as pas considérées : peut-être qu'un comité ultrasecret vient tout juste de le destituer parce qu'il est un espion à la solde du Kenya ; peut-être qu'il vient de mourir frappé par la foudre ; etc. Et puisque tu ne peux pas prouver que ces hypothèses sont fausses, tu ne sais pas qui est le président des États-Unis.
I : (Pause.) Je n'avais pas pensé à cela, mais je crois que tu as raison : je ne sais pas qui est le président des États-Unis.

Selon l'approche du contexte large, les remarques de S font en sorte d'élever les normes épistémiques, si bien qu'à la fin de la conversation, il est correct de dire que I ne sait pas qui est le président des États-Unis. Mais à quel moment au juste les normes épistémiques associées à la connaissance changent-elles ? Lorsque S nie pour la première fois la connaissance, lorsqu'il mentionne la possibilité qu'Obama soit mort, ou lorsqu'il affirme que I ne sait pas qui est le président s'il ne peut éliminer cette possibilité ? Ou peut-être est-ce au moment où I concède qu'il ne sait pas qui est le président ? Est-ce que le changement de normes épistémiques a un effet rétroactif et modifie les conditions de vérité de l'affirmation initiale de I, selon laquelle il sait qui est le président ? Et que doit-on dire dans le cas où, au lieu d'admettre ne pas savoir, I insiste pour dire qu'il sait qu'Obama est le président, car, souligne-t-il, les possibilités d'erreur mentionnées par S sont farfelues ou peu probables ? Est-ce qu'une affirmation finale telle que « Je sais qu'Obama est le président », faite par I, serait vraie dans un tel cas ? Et supposons que cette réponse de I convainque S, et que celui-ci revienne sur sa position et affirme « À bien y penser, tu as raison : les possibilités d'erreur que j'ai signalées sont tellement improbables qu'on ne devrait pas en tenir compte. Tu sais donc qu'Obama est le président ». Est-ce que cela suffirait à rabaisser les normes épistémiques requises pour qu'une attribution de connaissance soit vraie ? Ces questions sont gênantes pour l'approche du contexte large, puisqu'elles ne semblent pas avoir de réponses non arbitraires.

À mon avis, les contextualistes ont fait fausse route sur la question du rôle du contexte. Une approche *intentionnaliste* me semble préférable. Selon

cette approche, les conditions de vérité d'une attribution de connaissance dépendent non pas des caractéristiques saillantes du contexte, mais tout simplement des intentions communicatives du locuteur. Le point de vue intentionnaliste peut répondre aisément aux questions du paragraphe précédent, puisque les normes épistémiques associées à un énoncé sont celles que le locuteur a à l'esprit. Je ne veux pas suggérer que les locuteurs pensent explicitement à des normes épistémiques précises lorsqu'ils attribuent des connaissances ; cependant, ils sont disposés à poser des jugements qui sont indicatifs des normes qu'ils associent à la connaissance dans un contexte donné. Pensons par exemple à l'argument avancé par S pour soutenir que I ne sait pas qui est le président des États-Unis : les remarques de S indiquent qu'il associe des normes relativement élevées à la connaissance.

Comme nous l'avons vu à la section 2, les contextualistes soutiennent qu'une attribution de connaissance fonctionne un peu comme une attribution d'intelligence : dans les deux cas, il est nécessaire de fournir des normes pour évaluer une attribution. Mais comment les normes sont-elles déterminées dans le cas des attributions d'intelligence ? Supposons que Dupont affirme « Les dauphins ne sont pas intelligents ». Pour évaluer cette assertion, il suffit, semble-t-il, de déterminer ce que Dupont *veut dire* (ainsi que les faits pertinents relatifs aux dauphins bien sûr). Supposons que Durand, l'interlocuteur de Dupont, fasse valoir que les dauphins sont intelligents, car ils ont un système de communication très sophistiqué, ils peuvent être apprivoisés, etc., mais que Dupont n'accepte pas cette conclusion. Dupont invoque des normes d'intelligence plus élevées que celles qui sont suggérées par Durand. Qui a raison ? Dans un cas comme celui-ci, il me semble naturel de dire que le désaccord entre Durand et Dupont n'est qu'apparent : l'assertion de Dupont ne contredit pas la conclusion de Durand, puisque les deux interlocuteurs invoquent des normes d'intelligence différentes. Malheureusement, le tenant de l'approche du contexte large ne peut poser ce diagnostic puisque, selon lui, ce sont les caractéristiques saillantes du contexte qui déterminent les normes en place durant la conversation. Le point de vue intentionnaliste semble offrir un traitement supérieur : Durand et Dupont ne se contredisent pas, car ils ont des normes d'intelligence différentes à l'esprit.

L'intentionnaliste ne soutient pas que les caractéristiques saillantes du contexte ne jouent aucun rôle dans la communication. En effet, il est libre de soutenir que ces caractéristiques imposent des contraintes sur les attentes que les interlocuteurs peuvent raisonnablement avoir concernant la façon dont un énoncé sera compris. Par exemple, si la conversation porte sur la grandeur des jockeys, il est raisonnable de la part de l'auditoire de conclure que par « Dupont est grand », le locuteur veut dire que Dupont est grand pour un jockey. Mais cette interprétation peut être erronée, si elle est incom-

patible avec les intentions du locuteur. De même, dans un contexte dans lequel des hypothèses sceptiques sont présentées, il est raisonnable de penser que les normes épistémiques gouvernant l'usage d'énoncés de connaissance seront élevées, mais, en dernière analyse, ce sont les intentions du locuteur qui déterminent quelles sont les normes épistémiques associées à son énoncé de connaissance.

L'intentionnalisme sépare donc nettement la question de savoir si une attribution de connaissance est appropriée ou convaincante de la question de savoir si elle est vraie. Le caractère approprié ou convaincant d'une attribution est déterminé par les caractéristiques saillantes du contexte conversationnel : est-ce que le locuteur a fait ce qu'il fallait pour bien se faire comprendre ? Peut-être que le locuteur n'a pas tenu compte du fait que son assertion sera susceptible d'être jugée fausse, étant donné ce qui a été dit auparavant durant la conversation. Mais cela entraîne non pas que l'assertion est fausse, mais qu'elle est inappropriée ou peu convaincante. Quand tout se passe bien, une assertion vraie est convaincante, et vice-versa ; cependant, un point de vue adéquat doit pouvoir admettre la possibilité qu'une assertion n'ait qu'une seule de ces propriétés. Cela ne pose aucun problème pour l'intentionnalisme : puisque les caractéristiques saillantes du contexte ne jouent aucun rôle dans la détermination des conditions de vérité, on peut recourir à celles-ci pour rendre compte du caractère convaincant d'une assertion fausse ou du caractère non convaincant d'une assertion vraie. Il en va autrement pour l'approche du contexte large : ce point de vue invoque les caractéristiques saillantes du contexte pour expliquer à la fois la vérité d'une assertion et son caractère convaincant ; on ne voit donc pas comment, de ce point de vue, une assertion convaincante puisse être fausse et une assertion peu convaincante puisse être vraie[28].

✦

J'ai présenté le contextualisme épistémologique et ai défendu ce point de vue contre un certain nombre d'objections courantes. J'ai montré que le fait que le contextualisme entraîne une erreur dans nos jugements métalinguistiques est moins problématique qu'on le prétend parfois. J'ai aussi expliqué comment le contextualisme peut être amendé pour tenir compte du fait qu'il y a au moins deux avenues ouvertes au sceptique : celui-ci peut élever les normes requises pour la connaissance, mais il peut aussi remettre en question l'idée selon laquelle nous satisfaisons à des normes épistémiques

28. Voir Blome-Tillmann (2014), DeRose (2004) et Montminy (2013) pour une discussion plus approfondie de cette question.

basses. J'ai présenté deux explications rivales de la dépendance contextuelle de nos attributions de connaissance. Selon la première, la manœuvre d'assertabilité légitime, cette dépendance pourrait être expliquée en termes de contenus pragmatiquement engendrés par nos attributions de connaissance. J'ai montré que le modèle de l'expansion est plus prometteur que celui de l'implicature à cet égard. Selon la seconde, l'invariantisme sensible aux circonstances du sujet, la valeur de vérité d'une attribution de connaissance dépend des circonstances du sujet. Ce point de vue respecte aussi bien que le contextualisme nos intuitions concernant la valeur de vérité d'attributions de connaissance faites à la première personne, mais il semble inadéquat en ce qui concerne les attributions faites à la troisième personne. Finalement, j'ai remis en question l'approche populaire parmi les contextualistes selon laquelle les normes épistémiques associées aux attributions de connaissance sont déterminées par les caractéristiques saillantes du contexte. Selon l'approche intentionnaliste que j'ai défendue, ce sont les intentions des locuteurs qui déterminent les normes épistémiques associées à leurs attributions de connaissance.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Publications en langue française

Benatouïl, T. dir. [1997], *Le scepticisme*, Paris, Flammarion.

Dutant, J. et P. Engel, dir. [2005], *Philosophie de la connaissance*, Paris, Vrin.

Engel, P., dir. [2000a], *Précis de philosophie analytique*, Paris, PUF.

Engel, P. [2000b], « Philosophie de la connaissance », dans P. Engel, 2000a.

Engel, P. [2007], *Va savoir ! De la connaissance en général*, Paris, Hermann éditeurs.

Jacob, P. [1989], « Qu'est-ce qu'une opinion justifiée ? », dans *L'Âge de la science, I: Épistémologie*, Paris, Odile Jacob.

Goldman, A.I. [2005], « Qu'est-ce qu'une croyance justifiée ? », dans J. Dutant et P. Engel, 2005, p. 187-220.

Lewis, D. [2005], « Insaisissable connaissance », dans J. Dutant et P. Engel, 2005, p. 353-390.

Moore, G. E. [2005], « Preuve qu'il y a un monde extérieur », dans J. Dutant et P. Engel, 2005, p. 345-351.

Nozick, R. [2005], « Les conditions de la connaissance », dans J. Dutant et P. Engel, 2005, p. 47-60.

Putnam, H. [1984], *Raison, vérité et histoire*, Paris, Éditions de Minuit.

Recanati, F. [2006], *Sens littéral*, Paris, l'Éclat.

Sosa, E. [2005], « Le radeau et la pyramide », dans J. Dutant et P. Engel, 2005, p. 143-178.

Tiercelin, C. [2004], *Le doute en question: parades pragmatistes au défi sceptique*, Paris, L'Éclat.

Autres travaux cités

BACH, K. [1994], « Conversational Impliciture », *Mind and Language*, vol. 9, p. 124-162.

BACH, K. [2005], « The Emperor's New 'Knows' », dans G. Preyer et G. Peter, dir., *Contextualism in Philosophy : On Epistemology, Language and Truth*, Oxford, Oxford University Press, p. 51-89.

BLACK, T. [2005], « Classic Invariantism, Relevance and Warranted Assertability Manœuvres », *Philosophical Quarterly*, vol. 55, p. 328-336.

BLOME-TILLMANN, M. [2014], *Knowledge and Presuppositions*, Oxford, Oxford University Press.

COHEN, S. [1988], « How to be a Fallibilist », *Philosophical Perspectives*, vol. 2, p. 581-605.

COHEN, S. [1999], « Contextualism, Skepticism, and the Structure of Reasons », *Philosophical Perspectives*, vol. 13, p. 57-90.

DEROSE, K. [1992], « Contextualism and Knowledge Attributions », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 52, p. 913-929.

DEROSE, K. [1995], « Solving the Skeptical Problem », *Philosophical Review*, vol. 104, p. 1-52.

DEROSE, K. [1999], « Contextualism : An Explanation and Defence », dans J. Greco et E. Sosa, dir., *The Blackwell Guide to Epistemology*, Oxford, Blackwell, p. 187-205.

DEROSE, K. [2004], « Single Scoreboard Semantics », *Philosophical Studies*, vol. 119, p. 1-21.

DEROSE, K. [2005], « The Ordinary Language Basis for Contextualism and the New Invariantism », *Philosophical Quarterly*, vol. 55, p. 172-198.

DEROSE, K. [2009], *The Case for Contextualism : Knowledge, Skepticism, and Context*, vol. 1, Oxford, Clarendon Press.

DRETSKE, F. [1970], « Epistemic Operators », *Journal of Philosophy*, vol. 67, p. 1007-1023.

FANTL, J. et M. MCGRATH [2009], *Knowledge in an Uncertain World*, Oxford, Oxford University Press.

FELDMAN, R. [2001], « Skeptical Problems, Contextualist Solutions », *Philosophical Studies*, vol. 103, p. 61-85.

GRICE, P. [1975], « Logic and Conversation », dans P. Cole et J. L. Morgan, dir., *Syntax and Semantics*, vol. 3, New York, Academic Press, p. 41-58.

HAWTHORNE, J. [2004], *Knowledge and Lotteries*, Oxford, Oxford University Press.

KORNBLITH, H. [2000], « The Contextualist Evasion of Epistemology », *Philosophical Issues*, vol. 10, *Skepticism*, p. 24-32.

MONTMINY, M. [2007], « Epistemic Contextualism and the Semantics-Pragmatics Distinction », *Synthese*, vol. 155, p. 99-125.

MONTMINY, M. [2009], « Contextualism, Invariantism and Semantic Blindness », *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 87, p. 639-657.

MONTMINY, M. [2013], « The Role of Context in Contextualism », *Synthese*, vol. 190, p. 2341-2366.

PRADES, J. [2000], « Scepticism, Contextualism and Closure », *Philosophical Issues*, vol. 10, *Skepticism*, p. 121-131.

RYSIEW, P. [2001], « The Context-Sensitivity of Knowledge Attributions », *Noûs*, vol. 35, p. 477-514.

SCHAFFER, J. [2004], « Skepticism, Contextualist and Discrimination », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 69, p. 138-155.

SCHAFFER, J. [2005], « Contrastive Knowledge », dans T. S. GENDLER et J. HAWTHORNE, dir., *Oxford Studies in Epistemology*, vol. 1, Oxford, Oxford University Press, p. 235-271.

SCHIFFER, S. [1996], « Contextualist Solutions to Scepticism », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 96, p. 317-333.

SOSA, E. [2000], « Skepticism and Contextualism », *Philosophical Issues*, vol. 10, *Skepticism*, p. 1-18.

STAINTON, R. [2010], « Contextualism in Epistemology and the Context Sensitivity of 'Knows' », dans J. C. Campbell, M. O'Rourke et H. Silverstein, dir., *Knowledge and Skepticism : Topics in Contemporary Philosophy*, vol. 5, Cambridge, Mass., MIT Press, p. 113-139.

STANLEY, J. [2005], *Knowledge and Practical Interests*, Oxford, Oxford University Press.

STINE, G. [1976], « Skepticism, Relevant Alternatives, and Deductive Closure », *Philosophical Studies*, vol. 29, p. 249-261.

UNGER, P. [1975], *Ignorance : A Case for Scepticism*, Oxford, Oxford University Press.

UNGER, P. [1986], « The Cone Model of Knowledge », *Philosophical Topics*, vol. 14, p. 125-178.

WILLIAMS, M. [1991], *Unnatural Doubts : Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Oxford, Blackwell.

18 La normativité en épistémologie contemporaine

Yves Bouchard

On retrouve au centre des recherches en épistémologie contemporaine, particulièrement d'inspiration anglo-américaine, un changement radical dans le cadre d'analyse à l'égard des problèmes traditionnels en théorie de la connaissance. En effet, si les théories de la connaissance comme celles d'Aristote, de Descartes et de Kant peuvent être assimilées à une épistémologie des *facultés*, les théories contemporaines relèvent davantage quant à elles d'une épistémologie des *attitudes propositionnelles*. Alors qu'une épistémologie des facultés envisage la connaissance d'abord et avant tout comme un *produit* des facultés cognitives et perceptuelles, une épistémologie des attitudes propositionnelles considère plutôt la connaissance comme une *position* ou une posture de l'agent épistémique en regard d'une proposition donnée. Ce déplacement du paradigme épistémologique a donné lieu à un foisonnement de théories, dont certaines trouvent leur prolongement dans des systèmes formels, comme les logiques épistémiques et les théories de la révision de croyances (Hintikka, 1962 ; Gärdenfors, 1988).

Ce nouveau cadre d'analyse accorde une place tout à fait singulière à la notion de *justification épistémique*, c'est-à-dire la qualité de ce qui détermine la position d'un agent face à une croyance propositionnelle. Aussi la question de savoir dans quelle mesure la notion de justification permet d'éclairer la notion de connaissance est-elle devenue l'un des enjeux principaux en épistémologie contemporaine. Dans un bref article qui a engendré une littérature abondante, E. Gettier (1963) a problématisé la caractérisation courante de la connaissance en termes de *croyance vraie justifiée* (CVJ)[1]. À l'aide

1. Platon avait déjà reconnu le caractère insatisfaisant de cette définition dans le *Théétète* (210a ss).

d'exemplifications plausibles, Gettier a tenté de montrer que le modèle CVJ ne fournit pas les conditions nécessaires et suffisantes de la connaissance, à savoir que dans certains cas un agent peut avoir une croyance vraie justifiée que *p* sans qu'il ait pour autant une connaissance que *p*. Le modèle CVJ définit la connaissance, c'est-à-dire l'expression « *S* sait que *p* », au moyen de trois conditions : (1) *p* est vrai ; (2) *S* croit que *p* ; (3) *S* dispose d'une justification adéquate pour croire que *p*. Considérons le cas suivant :

> Cas de Gettier : (F1) Smith et Jones ont posé leur candidature pour un certain poste. (F2) Le président de la compagnie a assuré Smith que Jones aurait le poste. (F3) Smith a compté les pièces de monnaie que Jones a dans ses poches. Sur la base des faits F1-F3, Smith croit que : (C1) Jones est l'homme qui va obtenir l'emploi et Jones a dix pièces de monnaie dans ses poches, et, en vertu d'une inférence, (C2) l'homme qui va obtenir l'emploi a dix pièces de monnaie dans ses poches. Dans ces circonstances, *Smith sait que C2* satisfait effectivement les trois conditions du modèle CVJ, puisque (1) C2 est vrai, (2) Smith croit que C2 et (3) Smith dispose d'une justification adéquate pour croire que C2.
>
> Cependant, il est possible d'ajouter des faits de façon à faire varier notre jugement à l'égard de *Smith sait que C2* sans altérer la satisfaction des conditions du modèle CVJ. Par exemple : (F4) Smith va obtenir l'emploi (fait ignoré de Smith) et (F5) Smith a dix pièces de monnaie dans ses poches (fait ignoré de Smith). Ainsi, Smith a toujours une croyance vraie justifiée que C2, mais il ne sait certes pas que C2 (puisque Smith et non Jones obtiendra l'emploi). Cette situation constitue par conséquent un contre-exemple à l'équivalence entre croyance vraie justifiée et connaissance.

Les deux premières conditions du modèle CVJ étant relativement non controversées dans le cadre d'une épistémologie des attitudes propositionnelles, les problèmes dit *de Gettier* ont conduit les théoriciens de la connaissance à rechercher une bonne caractérisation de la *troisième condition* (condition de justification), une caractérisation robuste qui puisse résister aux nombreuses situations épistémiques qui servent couramment d'étalons[2].

La condition de justification représente en fait la base de la *normativité épistémique*. On peut aisément rassembler les tentatives de solution autour de deux aspects majeurs de la normativité : sa *source* et sa *qualité*. D'où la normativité épistémique provient-elle ? Quel degré de contrainte impose-t-elle ? C'est à la lumière de ces deux grandes divisions que je vais aborder les thèmes principaux de ce chapitre.

---

2. La valeur et la représentativité du caractère intuitif de certains cas paradigmatiques en épistémologie ont été récemment remises en question (Weinberg, Nichols et Stich, 2001 ; Bishop et Trout, 2005b).

1. Source de la normativité épistémique

Le problème de la source de la normativité épistémique est un problème épineux. Il a pour analogues les problèmes relatifs aux sources de la normativité linguistique et de la normativité éthique. Par ailleurs, l'emploi de l'article défini « la », dans « *la* source », peut constituer à lui seul un *obstacle épistémologique*, selon l'heureuse expression de Bachelard, dans la mesure où l'analyse semble être engagée dans la recherche d'une source unique, qui gît soit à l'intérieur soit à l'extérieur du système de croyances propositionnelles d'un agent. Les choses sont évidemment plus complexes. La normativité épistémique ne coule pas d'une seule source, mais émerge au confluent de plusieurs courants. Déterminer la source de la normativité épistémique, c'est déterminer lequel de ces affluents joue le rôle prépondérant dans l'évaluation de nos pratiques épistémiques. Qui plus est, le clivage entre l'influence interne et l'influence externe n'est pas aussi net qu'il n'y paraît, et cela aussi peut être trompeur, car toutes les ressources cognitives d'un agent, en tant qu'organisme biologique, sont constamment mises à contribution dans ses incessantes transactions avec son environnement. Le degré d'entrelacement des ressources internes et externes dans les activités épistémiques est tel que la division entre l'interne et l'externe n'a tout au plus qu'une valeur heuristique vis-à-vis des fins de l'enquête épistémologique.

1.1 Fondationnalisme et cohérentisme

Afin d'illustrer l'opposition entre les thèses externaliste et internaliste, il convient d'abord d'examiner deux théories épistémologiques concurrentes et bien définies, le *fondationnalisme* et le *cohérentisme*.

Ces deux positions se distinguent notamment en regard du *type* de termes autorisés dans la relation de justification épistémique. Pour le cohérentisme, la relation de justification ne peut prendre place qu'entre deux items épistémiques de même nature, à savoir des items épistémiques ayant un contenu propositionnel. Des items non propositionnels ne peuvent satisfaire le prototype de la fonction de justification cohérentiste. Un agent S est justifié face à une croyance que *q* en vertu d'une autre croyance que *p*. Cette analyse repose sur l'idée que seule une croyance propositionnelle peut justifier une autre croyance propositionnelle. N'est-ce pas ce qui est observé lorsque l'on demande à quelqu'un de justifier ses croyances ? Il fournit des *raisons*, qui sont d'autres croyances[3]. Pour le fondationnalisme, en revanche, la relation de justification autorise des items épistémiques de types différents,

3. Pour R. B. Brandom (1994), demander et fournir des raisons sont les actions constitutives de nos pratiques épistémiques.

en l'occurrence des items infrapropositionnels, comme des données perceptuelles. Un agent S peut être justifié à l'égard de *p* en vertu d'une *expérience immédiate*, par exemple. Aussi, le cohérentisme est-il caractérisé par une relation de justification épistémique *homogène*, les termes épistémiques sont nécessairement de même type, alors que dans le cas du fondationnalisme cette relation est *hétérogène*, les termes épistémiques peuvent ne pas être de même type.

Le fondationnalisme est une option courante en épistémologie et la plupart des théories de la connaissance développées depuis l'Antiquité sont explicitement, ou plus ou moins implicitement, fondationnalistes. Les figures d'Aristote et de Descartes illustrent bien cette position. Plus près de nous, on retrouve des épistémologues tels que C. I. Lewis (1946), R. M. Chisholm (1966 ; 1996) et L. BonJour (1998)[4]. Chisholm, par exemple, a élaboré une théorie dont la pierre d'angle est la notion d'*évidence directe*. Chisholm définit le caractère de ce qui est évident de la manière suivante :

> *h* est évident pour S $=_{\text{def}}$ *h* est au-delà de tout doute raisonnable pour S ; et pour tout *i*, si l'acceptation de *i* est plus raisonnable pour S que l'acceptation de *h*, alors *i* est certain pour S (1978, 259).

L'évidence s'articule autour de la raisonnabilité et de la certitude. Les croyances qui jouent le rôle de *fondation* pour la connaissance sont celles qui ont pour objets des propositions *évidentes* et *autoprésentantes*, c'est-à-dire des propositions dont la vérité implique le caractère d'évidence. Les propositions qui expriment les pensées que j'entretiens en ce moment ou les perceptions que j'ai actuellement en sont de bons exemples. Il s'agit là du problème cardinal pour toute entreprise fondationnaliste, à savoir l'*ancrage* d'une chaîne (ou d'un réseau) de croyances propositionnelles au moyen d'items non propositionnels[5] dont la fonction épistémologique est double : (1) introduire la vérité dans le système propositionnel, (2) fournir des points d'arrêt à la régression dans la justification[6]. L'introduction de la vérité dans le système est réalisée au moyen de la condition (i) dans le *definiens* de l'autoprésentation :

> *h* s'autoprésente à S au temps *t* $=_{\text{def}}$ (i) *h* est vrai à *t* et (ii) nécessairement si *h* est vrai à *t*, alors *h* est évident pour S à *t* (1978, 260).

---

4. Avant de défendre une thèse fondationnaliste (1999), BonJour a défendu une thèse cohérentiste (1985). À cet égard, son parcours intellectuel est très instructif sur les motivations fondationnalistes.

5. Ce que S. Haack (1993, 81) désigne par « experiential anchoring ».

6. Aristote a clairement exprimé cette exigence fondationnaliste dans les *Seconds Analytiques*, 72b ss.

Dans la perspective fondationnaliste, la relation de justification est asymétrique, car il y a une directionnalité dans le réseau de croyances qui fait en sorte que la justification se propage de la base (croyances de base *a priori* ou *a posteriori*) aux ramifications (croyances *dérivées*) par le biais, en particulier, de processus inférentiels. Les croyances de base, quant à elles, demeurent strictement non inférentielles. D. Armstrong (1973) a même conçu analogiquement le rapport entre ces croyances non inférentielles et l'état de choses correspondant sur le modèle du rapport entre la lecture de la température sur l'échelle d'un thermomètre et la température réelle.

La position fondationnaliste présente par conséquent un versant externaliste. La source ultime de la normativité épistémique réside à l'extérieur du réseau de croyances, dans des items infrapropositionnels ou non propositionnels, ou encore des états cognitifs ou perceptuels, au cœur desquels le pouvoir normatif se retrouve *directement* encapsulé. En définitive, le réseau de croyances d'un agent épistémique peut servir de conducteur à la vérité et à la justification sans jamais pouvoir en être la source, ce qui entraîne que, dans un cadre fondationnaliste, la responsabilité épistémique de l'agent n'est jamais entière.

Pour les tenants de la position adverse, le cohérentisme, le réseau de croyances n'est pas un simple véhicule. Il constitue au contraire le seul espace où les fonctions épistémiques trouvent leur application et à l'extérieur duquel la notion de justification perd sa signification. Selon le cadre cohérentiste, la source de la normativité épistémique est localisée dans le *rapport* entre une croyance donnée et l'ensemble du réseau de croyances. K. Lehrer, un représentant exemplaire du cohérentisme, définit l'opérateur *savoir que* en ces termes :

> S sait que *p* ssi (i) il est vrai que *p*, (ii) S accepte que *p*, (iii) S est justifié dans son acceptation que *p*, et (iv) S est justifié dans son acceptation que *p* d'une manière qui n'est pas mise en échec par un énoncé faux (qui ne dépend aucunement d'un énoncé faux) (2000, 169).

Cette caractérisation comporte plusieurs éléments intéressants, dont la condition (iv), qui permet entre autres d'éviter les cas de Gettier, et la condition (ii), qui introduit la notion d'*acceptation*. La condition (ii) marque une différence fondamentale entre les notions d'acceptation et de croyance. Alors que la croyance est une attitude épistémique sans finalité particulière, l'acceptation est toujours orientée vers la recherche du vrai, c'est-à-dire : *S croit que p seulement si p*. L'attitude d'un agent à l'égard d'une proposition *p* est incluse dans une perspective d'évaluation faisant en sorte que, même s'il arrive que des croyances puissent émerger de manière quasi immédiate ou automatique, l'acceptation requiert toujours l'initiative de l'agent et le

positionnement d'un contenu informatif en regard d'un réseau préalable. Ainsi, en tant que *qualification* d'un contenu informatif, le savoir est une attitude propositionnelle d'ordre supérieur, par opposition à une croyance propositionnelle *simpliciter*, et s'inscrit par là dans une *métaperspective* que l'agent prend sur lui-même (1990, ch. 11).

Selon Lehrer, le réseau de croyances d'un agent épistémique est doublement structuré par un système d'acceptation et un *ultra*système[7]. Le premier système constitue l'ensemble de ce qui est accepté par l'agent, et le second, qui est un sous-ensemble du premier, est l'ensemble de ce qui est accepté par l'agent *et vrai*. L'ultrasystème est ce vers quoi tend l'agent, et c'est précisément dans ce rapport entre les deux systèmes que la signification des notions de justification et de cohérence est à comprendre. La justification doit être à la fois subjective, c'est-à-dire cohérente avec le système d'arrière-plan (système d'acceptation), et objective, c'est-à-dire cohérente avec le monde (ultrasystème). La cohérence dont il est question ici ne se réduit pas à la consistance au sens logique (non-contradiction), qui n'est jamais qu'une condition nécessaire. Il s'agit plutôt de cohérence *explicative*. Une croyance est cohérente avec un réseau de croyances lorsque elle contribue positivement à la cohésion du système en partageant une partie de la tension épistémique qui parcourt le faisceau propositionnel du réseau. Pour être cohérente avec le système d'arrière-plan et l'ultrasystème, une croyance doit non seulement contribuer à *expliquer* certaines croyances ou *être expliquée* par certaines croyances du réseau, mais encore elle doit le faire d'une meilleure façon que n'importe quelle autre croyance qui la contredirait (2000, 105). Cela permet de garantir que, étant donné un système d'arrière-plan particulier, la croyance en question est celle que l'agent peut *raisonnablement* accepter, puisque aucune autre croyance concurrente (ou compétitrice) ne peut ni offrir un degré supérieur de cohérence explicative ni neutraliser ou compromettre sa valeur explicative.

Bien qu'une telle représentation du réseau de croyances d'un agent soit plausible, ne doit-il pas y avoir parmi ce réseau un sous-ensemble de croyances qui expliquent la plupart des autres (sinon toutes les autres) sans qu'aucune d'elles ne soit elle-même expliquée par une autre ? objectera le fondationnaliste. Cette objection n'a de portée qu'à la condition d'accepter que la relation de justification épistémique soit hétérogène, ce qui est contraire à la position cohérentiste. Par contre, et c'est là sans aucun doute l'un des aspects les plus intéressants de la théorie de Lehrer, à l'intérieur du système d'acceptation on retrouve effectivement un principe fondamental servant à

7. L'ultrasystème est ce que Lehrer appelait, avant les années 1990, le système *vérifique* (Lehrer, 1974 ; 1986).

la fois de pôle émetteur (comme les croyances de base) et de pôle récepteur (comme les croyances dérivées) à la justification, qu'il énonce en ces termes :

> Je suis crédible (digne de ma propre confiance) à l'égard de ce que j'accepte en ayant pour objectif de le faire seulement si cela est vrai (2000, 138).

Ce principe de crédibilité (*trustworthiness*) est une métacroyance qui procure à l'agent une *raison* d'accepter ce qu'il accepte. Cette métacroyance exprime l'attitude de l'agent à l'égard de l'ensemble de ses croyances qu'il considère comme fiables, ce qui n'exclut en aucune manière la possibilité de l'erreur. Et bien que ce principe puisse se donner à penser comme une croyance de base, au sens fondationnaliste, il reçoit néanmoins sa justification des éléments du réseau de croyances tout autant qu'il la leur fournit (relation homogène). Le rapport entre *accepter* que *p* seulement si *p* est vrai, être *digne de confiance* dans l'acceptation que *p* et être *raisonnable* dans l'acceptation que *p*, est circulaire : un agent est raisonnable dans son acceptation parce qu'il est digne de confiance, et il est digne de confiance parce qu'il est raisonnable dans son acceptation. Lehrer qualifie cette circularité de *boucle vertueuse* (*virtuous loop*). Il illustre la nécessaire réciprocité entre ces notions à l'aide d'une *clé de voûte*, qui est le point le plus élevé du réseau vers lequel convergent toutes les lignes de tension épistémique (justification) et à partir duquel cette même tension est redistribuée (2000, 142 ss)[8]. Ainsi, dans la perspective cohérentiste, la notion de justification est à comprendre comme une fonction de la cohésion du réseau de croyances dans son ensemble, en cela réside son aspect internaliste.

La notion de cohérence a connu un élargissement important, en sciences cognitives notamment, sous l'influence des travaux de P. Thagard (2000) qui a développé un modèle de cohérence intégrant un grand nombre d'aspects, comme les aspects déductif, délibératif, explicatif, analogique, perceptuel, conceptuel, et même émotionnel. Pour Thagard, comme pour les chercheurs en intelligence artificielle, la cohérence doit être comprise comme un paramètre qui permet de mesurer le degré de satisfaction d'une contrainte (ou d'un ensemble de contraintes). La maximisation de la cohérence passe ainsi par la maximisation de la satisfaction de contraintes. Les processus de maximisation peuvent être réalisés à l'aide d'algorithmes implémentables dans des systèmes informatiques, comme l'a montré Thagard avec ECHO, un système à base de réseaux de neurones. Une telle modélisation procure un cadre privilégié d'investigation tant du point de vue conceptuel que du point de vue empirique[9].

---

8. Voir aussi Lehrer (1997, 32 ss).

9. Dans une perspective un peu similaire, Pollock (1991 ; 1995) a développé un modèle computationnel d'un agent rationnel (OSCAR).

L'opposition entre fondationnalisme et cohérentisme a donné lieu à plusieurs tentatives de dépassement. S. Haack a remis en question l'apparente incompatibilité du fondationnalisme et du cohérentisme en proposant une position intermédiaire, amalgamée, le *fondhérentisme* (Haack, 1993 ; 2001). Cette position repose sur l'idée que la justification épistémique comporte deux aspects indissociables, un aspect logique et un aspect causal, que seule une articulation unifiée des cadres cohérentiste et fondationnaliste permet de saisir adéquatement. La distinction entre l'ordre causal et l'ordre logique se reflète dans la distinction entre un *état* de croyance (*S-belief*) et un *contenu* de croyance (*C-belief*). La justification repose à la fois sur l'état d'une croyance et sur son contenu, le premier assurant par le biais des processus causaux un ancrage dans l'expérience (aspect fondationnaliste) et le second assurant par le biais de rapports sémantiques et logiques un lien au réseau de croyances de l'agent (aspect cohérentiste). Pour E. Sosa, par contre, face à la *pyramide* du fondationnalisme et au *radeau* du cohérentisme, il faut opter pour une autre voie, celle du *fiabilisme* (Sosa, 1991). Et c'est cette nouvelle voie qu'il convient maintenant d'examiner.

1.2 Fiabilisme

Plutôt que d'envisager la connaissance du point de vue de la structure du réseau de croyances, on peut l'envisager davantage du point de vue de sa genèse, c'est-à-dire du point de vue des conditions de production d'un item de connaissance. Dans cette perspective, la qualité épistémique d'une croyance vraie se donne d'abord à penser comme étant directement proportionnelle à la qualité du fonctionnement des différents processus cognitifs impliqués. Cette intuition est à la base de la position fiabiliste. Le cadre fiabiliste actuellement le plus développé et le plus raffiné reste celui proposé par A. I. Goldman. Il s'articule autour de deux pôles de recherche complémentaires, une épistémologie dite primaire (ou individuelle) et une épistémologie dite secondaire (ou sociale). Cette séparation repose sur une distinction fondamentale opérée par Goldman entre *processus* (perception, mémoire, etc.), l'objet de l'épistémologie primaire, et *méthode* (algorithmes, pratiques, etc.), l'objet de l'épistémologie secondaire. Chacun de ces deux programmes de recherche a donné lieu à un ouvrage important, respectivement *Epistemology and Cognition* (1986) et *Knowledge in a Social World* (1999).

Dans le cadre du développement de son épistémologie primaire, Goldman propose une analyse des processus à l'œuvre dans la cognition humaine à l'aide de systèmes de règles. Ces règles, qui sont des règles de justification (*J-Rules*), représentent des états fonctionnels des processus et expriment des transitions vers des attitudes propositionnelles appelées *attitudes doxastiques*. Par exemple, considérons les deux règles suivantes, où M(x) signifie

« il est permis de *x* », P(*x*), « l'agent perçoit *x* », B(*x*), « l'agent croit que *x* », et / est l'opérateur de transition d'états :

> (RJ1) Si un objet rouge *r* apparaît à un agent, alors M(P(*r*) / B(*p*)), (RJ2) Si $(p \wedge q) \supset p$, alors M(B($p \wedge q$) / B(*p*)).

Ces schémas autorisent des transitions vers des états de croyance sur la base d'une condition qui ne contient aucun terme épistémique (l'antécédent de la règle). L'opérateur de transition (le conséquent) prend comme argument des états cognitifs au sens large, non pas exclusivement des attitudes doxastiques. Dans le cas des exemples, RJ1 est une règle qui met en rapport un état perceptuel avec une croyance propositionnelle *p*, et RJ2, une propriété logique avec une croyance propositionnelle *p*. Plus le nombre de règles dans le système croît, plus les interactions entre elles deviennent manifestes (pensons aux propriétés logiques, en l'occurrence). C'est en raison de ce fait que la caractérisation de la justification épistémique s'appuie sur un système de règles considéré dans sa totalité plutôt que sur une règle particulière. Pour Goldman, l'identification des règles J est d'abord et avant tout une affaire empirique qui relève de la psychologie et des sciences cognitives. Les processus basiques comme la perception, la mémoire et le raisonnement déductif font partie du champ d'investigation des sciences expérimentales et l'épistémologue doit en tenir compte[10].

La tâche qui revient en propre à l'épistémologie primaire consiste à déterminer le critère, ou du moins une famille de critères, qui servira à évaluer la justesse d'un système de règles J. Étant donné le caractère externaliste de la position fiabiliste, ce critère doit être objectif, c'est-à-dire extérieur au réseau de croyances lui-même. De plus, la notion de fiabilité étant une notion foncièrement épistémique, les candidats au titre de critère doivent être des termes non épistémiques, sans quoi l'*explanans* et l'*explanandum* seront de même nature. L'une des notions qui se donnent spontanément à l'esprit lorsqu'il s'agit d'aborder cette difficulté est celle de *bon fonctionnement*. En effet, n'est-il pas évident que le critère d'évaluation des règles de transition d'états devrait être dicté par les *conditions de fonctionnement normal* des différentes ressources cognitives, puisque ce n'est que dans les limites de ces conditions que, par exemple, un organe sensoriel est *fiable* ? Un agent dont la vision ne permettrait aucune discrimination entre les longueurs d'onde de 700 nm à 600 nm ne pourrait être qualifié de fiable en regard de la perception des couleurs, car il confondrait systématiquement le rouge et l'orange. La notion de fiabilité, et en conséquence celle de justification,

10. « Le rôle strict de l'épistémologie primaire est de reprendre les résultats des sciences cognitives et d'évaluer les répercussions épistémiques de ces résultats » (Goldman, 1986, 182).

pourrait ainsi être équivalente à celle de bon fonctionnement. Certes, la notion de fiabilité implique celle de bon fonctionnement, mais la converse est-elle vraie ? Pour se convaincre de la négative, il est préférable d'emprunter une voie indirecte et de trouver des contre-exemples à la formule contraposée, à savoir que la non-fiabilité implique le dysfonctionnement. La psychologie, tout comme notre expérience ordinaire, nous fournit de nombreux cas de situations dans lesquelles des croyances fausses (ou non fiables, non justifiées) peuvent émerger de processus cognitifs (notamment perceptuels) fonctionnant *normalement*. À moins d'être informé, un sujet en présence des flèches de Müller-Lyer aura tendance à croire que l'une des deux flèches est plus longue que l'autre, ce qui n'est pas le cas. Quelqu'un ignorant complètement les lois de la réfraction et passant près d'un étang où quelques branches sont à demi immergées aura tendance à croire qu'elles sont rompues ou tordues. Qui n'a pas déjà cru, ne serait-ce qu'un bref moment, après avoir observé le lever du Soleil à l'Est et son coucher à l'Ouest que le Soleil tourne autour de la Terre ? Pourtant, les processus cognitifs de base en cause ne présentent aucun dysfonctionnement dans ces situations. Seule est problématique la valeur de vérité des croyances à l'égard de l'information fournie par ces processus. La vérité constitue une composante essentielle de la notion de fiabilité, pour autant qu'elle soit envisagée d'un point de vue épistémologique. À la notion de bon fonctionnement, il faut par conséquent ajouter celle de croyance *vraie* afin de saisir ce qu'il y a d'essentiel dans la notion de justification à l'intérieur du cadre fiabiliste. Cette analyse s'applique également à notion de méthode. L'application pure et simple d'une méthode ne représente pas davantage une condition suffisante à la justification (Goldman, 1986, 93). L'agent doit être en mesure d'évaluer le résultat de l'application de l'algorithme, ce dernier devant être lui-même acquis au moyen de processus fiables. Goldman montre clairement par là son constant souci d'intégrer dans sa notion de fiabilité une couche évaluative nécessaire à la justification. Il échappe à la critique classique à l'effet qu'une croyance produite spontanément par un processus fiable plus ou moins automatique ne soit pas *de facto* un item de connaissance[11].

La caractérisation du critère d'évaluation des règles J repose précisément sur ces deux aspects, processus et vérité :

> Un système R de règles J est juste si et seulement si R permet certains processus psychologiques (basiques), et la réalisation de ces processus a pour résultat une proportion de croyances vraies qui satisfait un seuil spécifique élevé (> 0,50) (1986, 106).

11. Voir, entre autres, l'argument de l'opacité (*Mr. Truetemp*) élaboré par Lehrer (2000, 185 ss).

Ce critère définit la notion de fiabilité et de justification. Une croyance n'est pas justifiée en vertu d'une propriété inhérente à un état cognitif particulier. Toute croyance est justifiée en fonction des processus cognitifs dont elle est le *résultat*[12]. Comme la séquence des états cognitifs (genèse cognitive) au terme de laquelle un état cognitif donne lieu à une attitude doxastique est en général fort complexe, c'est l'ensemble des processus qui assure la justification et non pas un état cognitif privilégié. Pour Goldman, les réalisations psychologiques des processus cognitifs sont tout aussi importantes que la valeur de vérité des croyances ou la préservation de la vérité dans les processus qui assurent les transitions d'états cognitifs. La vérité, au sens correspondantiste du terme, demeure néanmoins l'élément indicateur de la fiabilité et, par voie de conséquence, de la justification. Il s'agit là de la pierre de touche du *véritisme*, nouvelle catégorie forgée par Goldman. La normativité épistémique se trouve ainsi capturée par l'analyse objective des processus psychologiques et de leurs résultats du point de vue de leur propension à la vérité, ou *véripropension* (*truth-conduciveness*). Si le lien avec la vérité permet d'éviter de naturaliser entièrement la norme épistémique[13], contrairement au fiabilisme d'Armstrong, le lien à la réalisation des processus psychologiques requiert quant à lui la prise en compte des *conditions normales* d'opération, ce qui permet de neutraliser les objections du type du nouveau malin génie ou du cerveau dans une cuve. En contrepartie, la *spécification* des processus (*type/token*) en jeu et de leurs conditions normales crée une nouvelle difficulté à laquelle il n'est pas aisé de répondre[14].

La transposition de ce cadre d'analyse centré sur les *processus* psychologiques d'un agent aux *pratiques* d'un agent et d'une communauté est toute naturelle. Ce faisant, on rejoint le travail de Goldman dans le second volet de son programme épistémologique, l'épistémologie secondaire, où il développe l'idée d'une *épistémologie sociale*, c'est-à-dire une épistémologie qui

12. Il est à remarquer que cette notion de justification fiabiliste est tout autant compatible avec le fondationnalisme qu'avec le cohérentisme. Les différences sont des différences d'emphase.

13. Goldman a jadis proposé une théorie strictement causale de la justification (1967), qu'il a depuis délaissée. Si l'on tient à préserver la prédominance du lien causal dans l'analyse de la justification, il demeure possible, comme Nozick l'a fait (1981), de relaxer la contrainte de causalité en la subsumant sous un ensemble de conditions contrefactuelles. Dans ce cas, sans être effectivement le terme d'une chaîne causale dont l'origine est un état du monde, la croyance d'un agent doit néanmoins *covarier* avec le fait de telle sorte que sa valeur de vérité soit *sensible* au fait (*truth-tracking*). T. Williamson (2000) a remis à l'ordre du jour la théorie causale avec son analyse de la connaissance en tant qu'état mental factif.

14. Il s'agit là du problème de la *généralité*, qui, comme l'a fait remarquer à bon droit Goldman, n'est pas un problème propre au fiabilisme (Goldman, 1986, 49 ; 1979). Pour une formulation très détaillée, voir E. Conee et R. Feldman (1998). En déplaçant le focus du problème de la spécification des *types* de processus à la spécification de la *classe de référence* dans l'évaluation de la fiabilité, R. B. Brandom (1998) a pu soulever une objection similaire.

évalue les pratiques sociales à l'aune de leur contribution au savoir et qu'il définit en ces termes :

> Les gens ont des intérêts, à la fois intrinsèques et extrinsèques, à acquérir des connaissances (croyances vraies) et à éviter l'erreur. Il est par conséquent pertinent d'avoir une discipline qui évalue les pratiques intellectuelles à l'égard de leur contribution causale à la connaissance ou à l'erreur. Voici comment je conçois l'épistémologie : comme une discipline qui évalue les pratiques selon leurs dimensions qui sont en lien avec la vérité (véritistes). L'épistémologie sociale évalue spécifiquement les pratiques sociales selon ces dimensions (1999, 69)[15].

L'épistémologie sociale fait cependant face à une difficulté qui lui est propre. Alors que l'objet de l'épistémologie primaire était relativement invariant, étant fixé par les limites de l'espèce, celui de l'épistémologie sociale comporte de multiples facettes et repose sur des choix. Bien que la plupart d'entre nous disposions des mêmes processus perceptuels, nous pouvons en revanche traiter le témoignage d'autrui et les pratiques argumentatives de certains agents de manières bien différentes. L'expérience le montre, il y a plusieurs façons de concevoir et de pratiquer la science, la justice, la démocratie et l'éducation. Ces pratiques qui forment le champ d'investigation de l'épistémologie sociale sont polymorphes et l'épistémologue se trouve placé devant le problème de sélectionner une perspective à partir de laquelle elles seront évaluées d'un point de vue strictement épistémologique (1999, 79). Goldman voit dans cette difficulté une mise à l'épreuve qui donne au cadre véritiste l'occasion de faire valoir les gains conceptuels qu'il procure.

Considérons un exemple proposé par Goldman, qui offre un aperçu sur les possibilités d'application du modèle véritiste. Imaginons un Bureau de météorologie devant émettre un avis et disposant de l'expertise de 5 météorologues (M1 à M5) dont les taux de succès sont de 90 % pour 2 d'entre eux et de 60 % pour les 3 autres (le choix est dichotomique et les événements météorologiques pertinents sont équiprobables). Quelle pratique le Bureau devrait-il privilégier afin de fournir l'avis météorologique le plus susceptible d'être vrai, c'est-à-dire l'avis le plus fiable (ou le plus justifié) au plan épistémologique ? Imaginons de plus que le Bureau ait à choisir la meilleure pratique parmi les 3 pratiques cibles suivantes : règle de la majorité (le Bureau opte pour la prédiction faite par la majorité), règle dictatoriale (le Bureau opte pour la prédiction faite par le météorologue le plus fiable), règle de la majorité pondérée (le Bureau assigne un poids à chaque météorologue en

15. En dépit d'une certaine parenté terminologique, le projet de Goldman est incompatible avec les projets, en sociologie des sciences, de Fuller (2002) et de Latour (1987 ; Latour et Woolgar, 1986).

fonction de sa fiabilité et opte pour la prédiction de poids majoritaire). La situation est donc la suivante :

Expert	Fiabilité	Majorité non pondérée	Dictat	Majorité pondérée
M1	0,90	0,90	0,90	0,392
M2	0,90	0,90	0,90	0,392
M3	0,60	0,60		0,072
M4	0,60	0,60		0,072
M5	0,60	0,60		0,072
Valeur véritiste		0,877	0,900	0,927

Selon cette analyse, la pratique de la majorité pondérée présente la meilleure valeur véritiste (soit 0,927), le meilleur résultat du point de vue de la véripropension, ce qui justifie l'adoption de cette pratique[16]. Par ailleurs, en ce qui concerne l'identification des pratiques de sélection qui permettent d'opérer un choix dans l'ensemble des pratiques cibles, cet exemple est éloquent. Les bonnes pratiques de sélection sont celles qui mettent en relief la capacité d'une pratique donnée à conduire à la vérité, et dans ce contexte les outils statistiques et probabilistes s'avèrent être particulièrement pertinents. Goldman fournit un exemple singulièrement expressif de sa démarche avec son analyse détaillée de la pratique du témoignage, par laquelle il montre comment le recours au théorème de Bayes permettant de raisonner sur des probabilités conditionnelles constitue une ressource fiable en procurant des performances véritistes positives (1999, 117-121). La norme épistémique de base pour le véritisme est par conséquent révélée par le degré de véripropension d'une pratique.

Le fiabilisme de Goldman peut être qualifié de *fiabilisme de processus*[17]. On retrouve d'autres formes de fiabilisme, qui varient en fonction de certains

16. Goldman a tiré l'exemple de L. Shapley et B. Grofman (1984).

17. Parmi les autres positions se rapprochant du fiabilisme de processus, on retrouve le fiabilisme de Plantinga, qui adjoint à la notion de fonctionnement celle de *design* afin de pouvoir évaluer le fonctionnement selon un critère téléologique et non pas exclusivement en regard de ses résultats. Plantinga définit la justification à l'aide des notions de garantie épistémique (*warrant*), de bon fonctionnement et de bon design (Plantinga, 1993). Le cadre épistémologique de Pollock présente également quelques affinités avec le fiabilisme de processus, bien que Pollock s'en défende, si l'on accepte que le niveau procédural puisse être envisagé comme une abstraction du niveau des processus et de leurs résultats. L'analyse de Pollock repose sur la notion de *norme épistémique*, qu'il définit ainsi : « les normes épistémiques fonctionnent de la même manière générale que les autres normes procédurales. Elles décrivent notre connaissance procédurale de notre façon de connaître, en articulant ce que nous *savons faire* dans l'exercice de notre connaissance » (Pollock et Cruz, 1999, 150 ; Pollock, 1987). Enfin, le *fiabilisme stratégique* de Bishop et Trout (2005a) se distingue du fiabilisme de processus proprement dit en raison de l'interrelation qu'il établit entre l'excellence du

accents tout en demeurant relativement compatibles les unes avec les autres. L'un de ces accents distinctifs a trait à la qualité des *dispositions épistémiques* d'un agent. Entre les processus psychologiques de base innés propres à l'agent (relativement statiques et permanents) et les pratiques sociales propres à une communauté (plus dynamiques et évanescentes), il y a une zone intermédiaire du côté de l'agent qui, tout en assurant une certaine stabilité, rend possible une variation positive, une amélioration. C'est ici qu'entre en jeu la notion de *vertu épistémique*, en tant que disposition stable du profil épistémique d'un agent. L'épistémologie devient une *épistémologie de la vertu*, et le fiabilisme, un *fiabilisme de l'agent*. Certains voient la vertu comme une forme d'excellence dans l'accomplissement des fonctions cognitives qui fait partie du caractère épistémique de l'agent (Sosa, 1985 ; Greco, 2000), d'autres la voit comme une disposition supplémentaire qui se développe à la manière d'une seconde nature et qui joue un rôle régulateur (Montmarquet, 1987 ; Zagzebski, 1996). Selon toutes ces perspectives, les vertus épistémiques sont des dispositions qui, en interaction avec les différents processus cognitifs, nous rendent aptes à de meilleures performances épistémiques. Certaines vertus sont le produit d'une longue pratique et peuvent bonifier considérablement le résultat des processus cognitifs. Pensons par exemple à ces dispositions qui améliorent les déductions, l'évaluation des éléments probants, comme la rigueur, la probité, l'ouverture d'esprit, etc. Ces dispositions cognitives sont ainsi déterminantes dans l'évaluation épistémique des attitudes doxastiques d'un agent : pour qu'un agent soit justifié dans sa croyance que *p*, il est nécessaire que cette croyance soit le produit d'une vertu épistémique. La caractérisation proposée par Sosa éclaire bien les aspects importants d'une épistémologie de la vertu :

> La connaissance est la croyance vraie issue de la vertu intellectuelle, croyance qui s'avère être juste en raison de la vertu et non pas seulement d'une coïncidence. Pour ce qui est de la connaissance réflexive, on a besoin en plus d'une perspective épistémique qui autorise cette croyance en fonction de sa source dans une quelconque vertu ou une faculté propre (1991, 277).

En introduisant les notions de vertu et de perspective (pour la connaissance réflexive), Sosa a étendu le fiabilisme au-delà des implications d'une théorie causale. Il a aussi pavé la voie à l'établissement de parallèles étroits entre l'épistémologie et l'éthique[18], ce que n'ont pas manqué de faire des épistémo-

---

raisonnement, l'analyse des coûts et des bénéfices (cognitifs et épistémiques), et l'importance de la situation qui sollicite une réponse épistémique. Selon cette perspective, la véripropension doit être incorporée à une économie épistémique complexe.

18. En 1877, W. K. Clifford avait déjà réalisé un tel rapprochement dans son essai « The Ethics of Belief » (Clifford, 1999). Selon lui, celui qui appuie ses croyances sur des faits insuffisants commet une faute morale.

logues comme L. Zagzebski, qui conçoit les vertus épistémiques sur le modèle des vertus éthiques (Zagzebski, 1996)[19]. Ainsi, par un curieux renversement des choses, le fiabilisme qui présente un aspect foncièrement externaliste, intègre-t-il de plus en plus par son prolongement dans une épistémologie de la vertu une composante foncièrement internaliste.

En envisageant maintenant le fiabilisme d'un point de vue macroscopique, on voit clairement que son axe central s'inscrit dans le programme plus général de *naturalisation* de l'épistémologie, tel que décrit par Quine :

> L'épistémologie, ou quelque chose du même genre, se présente simplement comme un chapitre de la psychologie et, en conséquence, des sciences naturelles. Elle étudie un phénomène naturel, c'est-à-dire un sujet humain physique. On reconnaît au sujet humain un certain *input* contrôlé expérimentalement […] et dans l'ensemble du temps que le sujet fournit comme *output*, une description du monde externe tridimensionnel et de son histoire. La relation entre le maigre *input* et le *output* torrentiel est une relation que nous sommes portés à étudier, en quelque sorte, pour les mêmes raisons que celles qui ont toujours suscité l'épistémologie (1969, 82 ss).

L'épistémologie naturalisée est essentiellement descriptive. Selon ce point de vue, la connaissance est un phénomène naturel qu'il convient d'investiguer au moyen des ressources fournies par la science. Il ne s'agit pas d'assimiler l'ordre normatif à l'ordre factuel, suivant une certaine option réductionniste à la Carnap. La normativité épistémique doit plutôt être déchiffrée à même ses manifestations naturelles, si bien que la démarche *a priori* (typique de l'épistémologie normative) doit céder le pas à une démarche *a posteriori*, une enquête empirique. Kornblith, empruntant ouvertement à l'éthologie cognitive, caractérise la connaissance comme une *espèce naturelle*, i.e. comme un ensemble intégré de propriétés dont le rôle causal permet de comprendre dans une certaine mesure le résultat adaptatif de l'espèce :

> La connaissance dont les membres d'une espèce disposent est le *locus* d'un noyau de propriétés homéostatiques : des croyances vraies produites de manière fiable, qui ont une fonction instrumentale dans la production de comportements qui satisfont les besoins biologiques, et qui par là sont impliquées dans l'explication darwinienne de la rétention sélective des traits (2002, 62).

La connaissance humaine apparaît dès lors comme un type de connaissance animale qui procure un avantage adaptatif appréciable, mais dont les caractéristiques ne sont pas simplement calquées sur le patron des ressources cognitives humaines. Entre l'une et l'autre, il n'y a plus qu'une différence de

19. L. Zagzebski soutient même l'idée que « il est artificiel de séparer l'épistémologie de l'éthique » (Fairweather et Zagzebski, 2001, 155).

degrés. En s'affranchissant du cadre à l'intérieur duquel la connaissance est traitée exclusivement comme une attitude propositionnelle (indépendamment de ses conséquences biologiques), Kornblith affaiblit, jusqu'à annuler, le pouvoir des arguments classiques (langage, communauté, métaperspective) en faveur d'une différence qualitative entre ces deux formes de connaissance. Finalement, l'épistémologie peut conserver un caractère normatif à la condition que la connaissance soit valorisée à titre d'instrument nous conduisant non seulement à la vérité (*truth-conducive*) mais aussi à une meilleure adaptation à notre environnement (*fitness-conducive*)[20].

1.3 Conclusion

Le lecteur s'en doutera, le panorama des positions relatives à la normativité épistémique en épistémologie contemporaine est beaucoup plus riche que celui esquissé plus haut. Mon objectif ne se limitait qu'à circonscrire quelques repères majeurs dans l'horizon (vaste) des cinquante dernières années. Les champs de recherche actuels sont nombreux et l'on est en droit de s'attendre à des analyses à la fois stimulantes et provocantes. On peut noter toutefois que les cadres théoriques accordent une place de plus en plus significative aux données contextuelles et culturelles, souvent sous-évaluées ou simplement ignorées par les théories plus classiques, et les épistémologues en prennent acte, comme en témoignent par exemple les débats entourant le développement des épistémologies féministes (Harding, 1991 ; Alcoff et Potter, 1993 ; Pinnick, Koertge et Almeder, 2003) ou encore l'émergence de l'ethno-épistémologie (Weinberg, Nichols et Stich, 2001 ; Maffie, 2002).

2. Qualité de la normativité épistémique

La normativité épistémique peut encore être envisagée selon sa qualité, à savoir le degré d'autorité et la force de contrainte qu'elle procure. Celui qui sait est dans une position d'autorité en vertu de laquelle il impose une certaine contrainte sur les croyances d'autrui. Quel est le poids de cette obligation épistémique sur autrui ? À l'inverse, dans quelle mesure l'autorité d'autrui peut-elle affecter ma propre position épistémique ? Le sceptique

20. Nous rejoignons ici l'épistémologie évolutionniste. L'un des plus illustres initiateurs de cette position est Popper, qui écrivait à propos de l'évolution de la connaissance : « le développement de notre connaissance est le résultat d'un processus ressemblant étroitement à ce que Darwin a appelé la 'sélection naturelle' ; c'est-à-dire *la sélection naturelle des hypothèses* : notre connaissance consiste, à chaque moment, en ces hypothèses qui ont montré leur valeur adaptative en survivant jusqu'à maintenant dans leur lutte pour l'existence ; une lutte compétitive qui élimine les hypothèses qui ne sont pas adaptées » (1972, 261) ; pour un aperçu sur l'épistémologie évolutionniste, voir M. Bradie (1986) et K. Hahlweg et C. A. Hooker (1989).

trouve ici un espace conceptuel privilégié pour se déployer. En effet, son objectif consiste à affaiblir toute forme d'autorité épistémique, jusqu'au point de la faire disparaître. Il cherche ainsi à se libérer de toute obligation épistémique en accusant son manque de fondement[21]. L'histoire des idées le montre de façon patente, l'argument sceptique a toujours servi de catalyseur au développement des théories de la connaissance. L'épistémologie contemporaine ne fait pas exception. Les tentatives de solution récentes ont donné lieu à l'élaboration de cadres épistémologiques nouveaux, parmi lesquels le plus dominant est le *contextualisme*[22]. Dans cette deuxième partie, plutôt que d'aborder les positions d'un point de vue relativement extérieur, nous nous engagerons dans le débat par le biais d'un examen de l'argument sceptique à la lumière d'une position contextualiste particulière en accordant une attention spéciale à l'un des enjeux proprement contemporains liés à cette problématique, le rapport entre le plan logique et le plan épistémique.

Il faut d'entrée de jeu caractériser l'argument sceptique. Lorsque le sceptique remet en question la valeur épistémique de notre attitude à l'égard de la valeur de vérité d'une proposition, il le fait généralement en s'appuyant sur un argument du type suivant :

> Si un agent S sait que p est incompatible avec q (c.-à.-d. que p implique $\neg q$)
> et que S ne sait pas que $\neg q$,
> alors S ne sait pas que p.

Par exemple : si je sais que ma croyance à l'égard de l'existence d'une table devant moi est incompatible avec ma croyance à l'égard du fait que mes sens me trompent (sous l'effet d'un malin génie ou d'un savant fou), et que je ne sais pas si mes sens me trompent, cela implique que je ne sais pas s'il y a véritablement une table devant moi[23]. Grâce à son armature logique, l'argument sceptique semble imparable, ou à tout le moins difficilement réfutable. L'un des points cruciaux dans l'analyse de cet argument repose sur le principe que, du point de vue du sceptique, les propriétés épistémiques sont *entièrement transmissibles* par des moyens logiques.

Ce problème constitue précisément l'enjeu du débat entre Dretske (1970) et Klein (1981), qui s'opposent sur l'analyse adéquate du principe de transmissibilité justificative en jeu dans l'argument sceptique. Selon Dretske, le sceptique assume à tort que la justification est toujours totalement transmissible par des moyens logiques, mais Klein défend plutôt l'idée que le sceptique

---

21. Cela n'est pas sans lien avec le « anything goes » de Feyerabend (1993).

22. Pour une présentation des positions contextualistes de K. DeRose, D. Lewis et S. Cohen, voir l'étude de Martin Montminy dans le présent ouvrage.

23. DeRose (1995) examine une autre formulation qu'il caractérise comme l'*argument de l'ignorance*.

est justifié dans son recours à ce qu'il appelle le principe d'élimination des conséquences contraires, un principe émanant d'un principe plus général, le principe de transmissibilité de la justification au moyen de l'implication logique, qui est un outil conceptuel contribuant à la plausibilité de la stratégie sceptique. Face à ces deux analyses divergentes, je voudrais d'abord offrir une défense du point de vue de Dretske et montrer que l'objection principale de Klein manque la cible, et ensuite tirer quelques conséquences de cet examen sur la représentation de la stratégie sceptique.

2.1 Analyse de Dretske

La position de Dretske est à comprendre comme une solution au problème de la *clôture épistémique*. La clôture épistémique, c'est-à-dire le fait que les propriétés épistémiques puissent être transmises par des moyens logiques, est considérée comme un enjeu capital dans l'examen de l'argument sceptique. Dans cette optique, l'analyse proposée par Dretske veut procurer une échappatoire à l'attaque sceptique au moyen d'une contrainte limitant considérablement la notion de clôture épistémique (en la rendant tout simplement contingente).

Si la justification est transmissible par des moyens logiques, alors un opérateur épistémique ε doit satisfaire n'importe quel schéma d'inférence valide de logique propositionnelle classique, comme par exemple : si $\varepsilon(p)$ et $\varepsilon(p \supset q)$, alors $\varepsilon(q)$. Par ailleurs, certaines formules semblent exprimer des conditions qui doivent être satisfaites par tout agent épistémique, comme par exemple : si $\varepsilon(p \supset q)$, alors $\varepsilon(p) \supset \varepsilon(q)$[24]. Dans ce dernier cas, la valeur épistémique de l'implication matérielle est distribuée sur l'antécédent et le conséquent. La portée de l'opérateur épistémique ε sur une implication pénètre tous les éléments qui la composent. C'est ce que Dretske a appelé la *thèse de la pénétrabilité*. Dretske a montré (1970) que certains opérateurs ne satisfont pas cette condition, notamment les opérateurs épistémiques, et que l'on peut les répartir en deux classes : les opérateurs *non pénétrants* et les opérateurs *semipénétrants*. Un opérateur non pénétrant est un opérateur qui « échoue à s'étendre à quelques-unes des conséquences logiques les plus élémentaires d'une proposition » (1970, 1008). Par exemple, l'opérateur *il est étrange que* ne satisfait même pas une loi de réduction comme : si $\varepsilon(p \wedge q)$, alors $\varepsilon(p)$. La conjonction d'un objet avec deux propriétés ou plus peut très bien apparaître comme étrange, alors qu'il n'y a rien d'étrange à ce que

24. Il y a un parallélisme avec l'axiome K en logique modale, qui exprime la distributivité de l'opérateur de nécessité sur l'implication matérielle : $\Box(p \supset q) \supset (\Box p \supset \Box q)$. Ainsi, en substituant l'opérateur de connaissance au modélisateur de nécessité, on obtient $\mathrm{K}s(p \supset q) \supset (\mathrm{K}sp \supset \mathrm{K}sq)$.

l'objet n'ait qu'une seule des propriétés. Ainsi, la portée de l'opérateur *il est étrange que* ne couvre pas l'une des conséquences logiques les plus directes d'une croyance conjonctive.

Dans la seconde classe, la portée des opérateurs s'étend jusqu'à un certain nombre de conséquences logiques, sans toutefois s'étendre à l'ensemble des conséquences. Parmi les opérateurs semipénétrants, on retrouve les opérateurs épistémiques : *S sait que*, *S a des raisons de croire que*, *S peut prouver que*, etc. Dretske écrit :

> Il m'apparaît assez évident que si quelqu'un sait que P et Q, a une raison de croire que P et Q, ou peut prouver que P et Q, il sait par là que Q, a une raison de croire que Q, ou peut prouver que Q (1970, 1009).

Les opérateurs épistémiques satisfont des schémas d'inférence valide tels que $\varepsilon(p \wedge q) \vDash \varepsilon(q)$ (réduction) et $\varepsilon(p) \vDash \varepsilon(p \vee q)$ (addition). Leur caractère distinctif provient du fait que deux importants domaines de conséquences échappent néanmoins à leur portée, le domaine des conséquences *présuppositionnelles* et, en partie, le domaine des conséquences de *contraste*. Malgré leur lien logique, les présuppositions d'une croyance ne tombent pas sous la portée des opérateurs épistémiques :

> Supposons que vous avez une raison de croire que l'église est vide. *Devez*-vous avoir une raison de croire que ceci est une église ? […] Votre raison pour croire que l'église est vide n'est certainement pas *elle-même* une raison pour croire que cela est une église, ou elle n'a pas besoin de l'être (1970, 1012).

L'autre domaine, ce que Dretske appelle le domaine des conséquences de contraste, est étroitement lié à la stratégie sceptique. Une conséquence de contraste est une conséquence logique découlant de l'incompatibilité de deux prédicats. De manière générale, si $P(x)$ est incompatible avec $Q(x)$, alors $P(x)$ implique $\neg Q(x)$, où $Q(x)$ est un prédicat de contraste pour $P(x)$. Supposons qu'il y ait un mur rouge devant moi, alors étant donné que la propriété d'être rouge est incompatible avec la propriété d'être blanc, on peut inférer du fait que le mur soit rouge le fait que le mur ne soit pas blanc. Mais il existe plusieurs prédicats de contraste pour un prédicat donné. Ainsi, la propriété d'être rouge est également incompatible avec la propriété d'*être blanc et éclairé de manière à paraître rouge*. C'est précisément ici que l'argument sceptique puise sa force : si la thèse de la distributivité (ou n'importe quelle autre formulation équivalente de clôture épistémique) est correcte, alors la portée d'un opérateur épistémique comme *savoir que* s'étendrait à toutes les conséquences de contraste. Par conséquent, un agent devrait être justifié non seulement à l'égard de la première inférence (si S sait qu'être rouge est incompatible avec le fait d'être blanc, cela implique que si S sait que le mur est rouge alors S sait que le mur n'est pas blanc), mais également

à l'égard de l'inférence suivante : si S sait qu'être rouge est incompatible avec le fait d'être blanc, cela implique que si S sait que le mur est rouge alors S sait que le mur n'est pas blanc *et éclairé de manière à paraître rouge*. En défendant l'idée que les opérateurs épistémiques ne sont que semipénétrants, Dretske réduit considérablement le fardeau épistémique d'un agent, ce qui permet de le soustraire à l'obligation logique que le sceptique veut faire peser sur lui. En l'occurrence, un agent pourrait être justifié de croire que le mur n'est pas blanc sans pour autant être justifié de croire que le mur n'est pas blanc et éclairé de manière à paraître rouge.

Comme cela apparaît manifestement, certaines des conséquences de contraste échappant à la portée de l'opérateur épistémique sont justement les conséquences dont le sceptique tire profit pour disqualifier la valeur épistémique d'une croyance d'un agent donné. Considérons la situation suivante, proposée par Dretske :

> Vous amenez votre fils au zoo, voir des zèbres, et lorsque questionné par votre fils au sujet de ces animaux, vous lui dites que ce sont des zèbres. Savez-vous que ce sont des zèbres ? La plupart d'entre nous n'auraient aucune hésitation à affirmer que nous savons cela. Nous savons à quoi ressemblent les zèbres et, de plus, nous sommes au zoo et ces animaux se trouvent dans un enclos identifié par « Zèbres ». Cependant, si quelque chose est un zèbre, cela implique que cette chose ne soit pas une mule, et en particulier une mule habilement déguisée par les autorités du zoo pour ressembler à un zèbre. Savez-vous si ces animaux ne sont pas des mules habilement déguisées par les autorités du zoo pour ressembler à des zèbres ? (1970, 1015-1016).

La connaissance (K) que les animaux dans l'enclos sont des zèbres (z) est incompatible avec la connaissance qu'il s'agit en fait de mules habilement déguisées (md) afin de ressembler à des zèbres, et étant donné que si $\mathrm{K}s(z \mid md) \supset (\mathrm{K}s(z) \supset \mathrm{K}s(\neg md))$, alors S devrait savoir que ces animaux ne sont pas des mules habilement déguisées pour ressembler à des zèbres, ce qui n'est évidemment pas le cas. C'est ici que le sceptique pose son geste caractéristique : si S ne sait pas que ces animaux ne sont pas des mules habilement déguisées pour ressembler à des zèbres, *alors S ne sait pas non plus que ce sont des zèbres*. Si la valeur épistémique d'une croyance peut être transmise à une autre croyance (qui suit logiquement de la première), alors il n'y a plus aucun moyen de neutraliser l'attaque sceptique. Dans cette perspective, la conclusion sceptique serait à la fois logiquement et épistémologiquement valide.

Afin de distinguer le domaine des conséquences de contraste sur lequel les opérateurs épistémiques ont de la portée du domaine sur lequel ils n'opèrent pas, Dretske introduit la notion de *possibilité pertinente*, qu'il définit ainsi :

> Une possibilité pertinente est une possibilité qui aurait pu être matérialisée dans les circonstances présentes si l'état de choses actuel ne s'était pas matérialisé (1970, 1021)[25].

L'usage des opérateurs épistémiques détermine un contexte à l'intérieur duquel toutes les situations (logiquement) possibles ne sont pas des situations (épistémiquement) pertinentes. Comme l'indique Dretske, « à l'intérieur du contexte de ces opérateurs, aucun fait n'est une île » (1970, 1021). Il résulte de cette analyse que la sphère logique et la sphère épistémique ne se recouvrent pas entièrement et que leur degré d'intersection est fixé contextuellement. La dépendance contextuelle a pour effet de court-circuiter l'exigence d'omniscience qui repose sur la force logique de l'argument sceptique. Même si S ne sait pas si les animaux dans l'enclos ne sont pas des mules habilement déguisées en zèbres, cela ne compromet pas le mérite épistémique de sa croyance puisque dans un tel contexte usuel, une visite au zoo, S n'a pas à avoir des raisons de croire que les animaux ne sont pas des animaux déguisés pour ressembler à d'autres animaux. Par contre, dans le contexte d'une possible conspiration de la part des autorités du zoo, alors pour être justifié dans sa croyance que les animaux dans l'enclos sont bel et bien des zèbres, S devrait avoir des raisons pour neutraliser la possibilité pertinente qu'il s'agit plutôt de mules habilement déguisées. Dretske réduit ainsi l'étendu de l'argument sceptique en sapant les bases de sa prémisse principale.

2.2 Objection de Klein

Klein (1981) soutient que le principe considéré par Dretske (et par Thalberg) comme invalide est en réalité valide et qu'en raison de cette mésinterprétation Dretske n'est pas en mesure de fournir une analyse appropriée de toute la portée de l'argument sceptique, dont la plausibilité dépend justement de la transmissibilité de la justification par des moyens logiques. Klein affirme la validité de ce qu'il nomme le principe *d'élimination des conséquences contraires* (PECC), c'est-à-dire si x et y sont des contraires alors $Js(x) \supset Js(\neg y)$, qui est un cas du principe général de transmissibilité de la justification. Il est à noter que, contrairement à la thèse de la distributivité, l'antécédent de PECC ne contient aucun opérateur épistémique. Selon Klein, l'erreur de Dretske repose sur une confusion entre le principe de transmissibilité de la justification et le principe de transitivité partielle de la relation de confirmation. Klein précise :

25. Pour Lewis (1996), les possibilités pertinentes sont fixées en vertu d'une règle d'attention.

> La stratégie de Dretske pour réfuter ce principe (PECC) consiste à chercher des raisons pour S qui justifient sa croyance que *p* et à montrer que ces raisons ne justifient pas S dans sa croyance que *q* (1981, 29).

Pour revenir à l'exemple de la visite au zoo, Klein accepte qu'une raison *g*, qui ne soutient plus *z* après l'attaque sceptique, ne confirme plus ¬*md* (la transitivité partielle de la confirmation échoue). Mais ici, défend Klein, même si ¬*md* n'est plus soutenu par *g*, il y a toujours une autre raison disponible à S pour justifier ¬*md*, à savoir *z*, vers laquelle la justification est pour ainsi dire transférée. Et cela constitue l'argument principal de Klein contre l'analyse de Dretske, la croyance non soutenue qu'il y a des zèbres dans l'enclos agit maintenant à titre de justificateur pour la croyance que les animaux dans l'enclos ne sont pas des mules habilement déguisées. La source de la justification se déplace de *g* (avant le défi sceptique) à *z* (après le défi), et en ce sens précis la justification est transmissible.

Cette objection peut recevoir deux réponses. Premièrement, je crois que Dretske défendrait l'idée que l'opérateur *confirme que* est seulement semi-pénétrant. Il s'agit là d'une observation que l'on peut tirer du paradoxe de Hempel. La conclusion qu'un mouchoir blanc (ou n'importe quel objet non-corbeau non noir) peut confirmer que tous les corbeaux sont noirs repose en définitive sur le même genre de principe que celui en jeu dans l'argument sceptique. La source de la difficulté avec le paradoxe de Hempel est le principe que tout ce qui confirme une hypothèse, par exemple $p \supset q$, confirme tout ce qui est logiquement équivalent à cette hypothèse, par exemple $\neg q \supset \neg p$. D'où, $\forall x(\mathrm{C}x \supset \mathrm{N}x) \equiv \forall x(\neg \mathrm{N}x \supset \neg \mathrm{C}x)$. Ce principe n'est rien d'autre qu'une formulation de la thèse de la pénétrabilité, appliquée dans ce cas-ci à l'opérateur de confirmation. Dretske est clair à ce sujet : aucun opérateur épistémique ne peut satisfaire un principe général de pénétrabilité (distributivité totale).

Deuxièmement, le modèle proposé par Klein fait de *z* un justificateur pour ¬*md*. Cependant, *z* est précisément la croyance dont la valeur épistémique a été remise en question par le sceptique. La position de Klein semble reposer sur une pétition de principe. La stratégie du sceptique consiste à identifier la source de la justification et à mettre en lumière son caractère sous-déterminant. Le problème n'est pas la croyance *z* elle-même, mais plutôt le fait épistémique que la raison soutenant cette croyance n'est pas suffisante pour soutenir la croyance ¬*md*. En d'autres termes, le sceptique ne fait que demander : est-ce que la croyance *z* pour S présente suffisamment de force épistémique pour permettre à S de croire ¬*md* de manière justifiée ? Évidemment, la réponse attendue du sceptique est « non ». La façon dont Klein conçoit une voie alternative à l'analyse de Dretske semble compromettre la pertinence de la stratégie sceptique. En effet, si, comme Klein

l'affirme, « le principe de transmissibilité ne requiert pas que l'élément probant qui confirme le conséquent soit *le même* élément probant qui confirme l'antécédent » (1981, 31), alors le sceptique remettrait en question trivialement un ensemble de raisons pour une croyance avec un autre ensemble de raisons pour une autre croyance, incompatible avec la première. Il me semble important de préserver l'idée que la force et la pertinence de la stratégie sceptique puissent reposer sur le fait que, pour un unique ensemble de raisons donné, deux conséquences incompatibles peuvent en découler avec un degré à peu près égal de justification. Ainsi, en acceptant que *z*, dont la base a été remise en question, agisse comme justificateur pour ¬*md*, non seulement Klein se place-t-il dans une position assimilable à une pétition de principe, mais encore affaiblit-il lui-même la plausibilité de l'argument sceptique[26].

2.3 Perspective contextualiste

J'aimerais maintenant mettre en relief une autre particularité de l'analyse de Dretske. L'importance attachée à la notion de possibilité pertinente et son rôle dans la détermination d'un cadre particulier fournissant un espace conceptuel à la portée des opérateurs épistémiques, montre clairement la tangente contextualiste de Dretske. Dans une perspective contextualiste, par opposition à une perspective invariantiste, l'usage du prédicat de connaissance est gouverné par les réquisits de la situation épistémique à l'intérieur de laquelle il prend place. Dretske écrit :

> Savoir que *x* est un A, c'est savoir que *x* est A à l'intérieur d'un cadre de possibilités pertinentes B, C et D. Cet ensemble de contrastes, avec le fait que *x* est A, sert à définir ce qui est connu lorsqu'on sait que *x* est A. On ne peut changer cet ensemble de contrastes sans du coup changer ce qu'une personne est dite savoir lorsqu'elle est dite savoir que *x* est A (1970, 1022).

Cette anlyse contextualisante de Dretske se rapproche du contextualisme de D. Annis – tout en montrant un certain nombre d'affinités avec le cohérentisme de Lehrer –, dont la notion clé est celle de contexte d'interrogation (*issue-context*) :

> Le contexte d'interrogation est relatif à un problème spécifique soulevé à l'égard de *h* [l'énoncé en question]. Il détermine le niveau de compréhension et de connaissance que S doit présenter, et il détermine un groupe objecteur approprié (1978, 214).

Le contexte épistémique spécifie ce qui peut être considéré comme une raison et comme le type de croyances pouvant agir à titre de justificateurs ou

26. Pour une réponse de Klein à l'argument contextualiste, voir Sosa et Villanueva (2000).

de neutralisateurs à l'égard d'une croyance donnée. Cette idée capture très bien la dynamique à l'œuvre dans nos pratiques épistémiques usuelles. Si cette analyse est correcte, alors l'argument général dont le sceptique fait usage contre une connaissance donnée, et qui s'appuie sur la clôture épistémique, s'avère simplement être *hors contexte*. Son argument peut être épistémiquement valide dans un autre contexte, un contexte où la portée des opérateurs épistémiques s'étendrait jusqu'aux conséquences logiques en question, mais demeure néanmoins épistémiquement invalide, ou inerte, dans sa formulation *générale* puisque la justification n'est pas totalement transmissible par des moyens logiques.

Un angle supplémentaire de riposte à la conclusion de l'argument sceptique général nous est fourni par Wittgenstein, avec son approche contextualiste, et consiste à montrer que le doute lui-même est toujours contextualisé. Pour Wittgenstein, toute croyance est nécessairement liée à un système d'arrière-plan : « notre savoir forme un large système. Et c'est seulement dans ce système que l'élément isolé a la valeur que nous lui conférons » (1976, §410 ; §432). Toute instance de savoir est un point dans ce plan épistémique et c'est seulement en vertu de cette relation que l'on peut faire une différence entre une simple croyance et une connaissance. Il n'y a aucun sens à évaluer la valeur épistémique d'une croyance de manière isolée, car « si nous commençons à *croire* quelque chose, ce n'est pas une proposition mais un système entier de propositions. (La lumière se répand graduellement sur le tout) » (1976, §141 ; §274)[27]. Chaque partie est si fortement connectée au tout que, sans ce dernier, la première n'est pas possible. Wittgenstein applique cette analyse à la contrepartie de la connaissance, à savoir le doute. Le doute fait aussi partie du système, au-dehors duquel le doute n'a plus aucun sens (1976, §115 ; §126 ; §247). L'équilibre d'ensemble d'un système de croyances particulier est foncièrement déterminé par l'influence mutuelle des connaissances et des doutes, et de la quantité de tension conceptuelle qui en émerge. Tout comme dans le cas de l'expression d'une connaissance, l'expression d'un doute ne peut tirer son origine que d'un système spécifique, i.e. que de la même manière qu'une croyance qui n'est pas liée à d'autres croyances (ou un fragment de système de croyances) ne peut pas être convertie en connaissance, une telle croyance ne peut pas davantage faire l'objet d'un doute (1976, §312 ; §102). Connaissance et doute vont donc de pair, et là où le doute n'est pas possible, la connaissance elle-même n'est pas possible.

Selon Wittgenstein, l'usage du prédicat de savoir est régimenté par les pratiques partagées par une communauté épistémique. Dans cette perspec-

27. Voir aussi Wittgenstein (1975, §82).

tive, savoir quelque chose et être reconnu comme sachant quelque chose, c'est une affaire communautaire, comme il le souligne : « si quelqu'un dit qu'il *sait* quelque chose, il faut que ce soit quelque chose que, de l'aveu général, il soit en position de savoir » (1976, §555). Un agent ne peut connaître seul[28]. La normativité épistémique, tout comme la normativité linguistique, ne peut prendre place, ou émerger, qu'à l'intérieur d'une sphère de pratiques communes (1976, §298 ; Annis, 1978, 215)[29]. Cependant, et c'est là le point que je veux souligner, cette contrainte s'applique également à celui qui doute. Le sceptique a besoin d'une base ou d'une raison pour douter. L'on ne peut douter de tout, comme Wittgenstein le souligne justement : « un doute qui mettrait tout en doute ne serait pas un doute » (1976, §450)[30]. De cette manière, le sceptique n'occupe pas une position épistémique privilégiée par rapport à celui dont il remet en question la croyance, car tout comme ce dernier le sceptique doit fournir des raisons pour justifier son doute. Dans le scénario de la visite au zoo, le sceptique n'a aucune raison de douter de l'identité des animaux dans l'enclos, et puisque son doute n'a aucun fondement, il n'affecte en rien la situation épistémique de celui qui croit que les animaux dans l'enclos sont des zèbres.

On peut être réticent à accepter l'idée qu'en vertu de certaines contraintes de nature épistémique un agent puisse être, en quelque manière, libéré de son obligation épistémique de connaître les conséquences logiques de ses propres croyances. En revanche, on ne saurait être forcé logiquement à l'omniscience. C'est faute d'avoir suffisamment distingué ces deux perspectives que l'on s'est retrouvé aux prises avec des positions paradoxales. En voulant calquer le plan épistémique sur le plan logique (thèse de la clôture), des principes logiques non controversés ont eu pour contrepartie des principes épistémiques problématiques. Par exemple : le principe d'addition (si Kp, alors K($p \vee q$)) a engendré les problèmes de Gettier (de type 2), le principe conjonctif (si Kp et Kq, alors K($p \wedge q$)) a engendré le paradoxe de la loterie (Kyburg, 1961) et le paradoxe de la préface (Makinson, 1965). La solution à ces difficultés exige l'abandon de cette idée que la force épistémique a au moins autant d'étendue que la force logique (du moins à l'extérieur de contextes comme celui d'une théorie axiomatique ou d'un langage formel).

Par ailleurs, en introduisant la possibilité d'une dislocation partielle entre l'épistémique et le logique, et en faisant de la portée des opérateurs

28. À mettre en parallèle avec l'argument du langage privé (2004, §§243-315).

29. Rappelons-nous que pour Quine, par exemple, ce qui compte comme énoncé d'observation varie en fonction de la communauté (1969, 88).

30. On ne peut pas davantage tout expliquer : « on pourrait dire : une explication sert à écarter ou à prévenir un malentendu, – un malentendu qui pourrait se produire en son absence, mais non tout malentendu que je puis imaginer » (2004, §87).

épistémiques une fonction du contexte, il semble bien que l'on soit conduit inévitablement au relativisme. La position de Dretske implique effectivement une forme de relativisme. La portée des opérateurs épistémiques est relativisée à des données contextuelles. Par contre, à l'intérieur de ce même contexte, qui constitue la véritable source de la normativité épistémique, les attitudes doxastiques sont hautement régimentées (pour être physicien, il faut accepter en gros ce que les physiciens tiennent pour vrai). Ainsi, cette relativité épistémique se manifeste-t-elle globalement et non pas localement.

2.4 Deux visages du sceptique

En dernière analyse, le sceptique peut se présenter sous deux visages bien différents, un visage que l'on pourrait qualifier d'*indigène* et un autre que l'on pourrait qualifier de *cosmopolite*. Le sceptique indigène (le sceptique qui est né dans le pays où il vit) est celui qui soulève une objection pertinente dans un contexte donné, et précisément en raison de son lien avec un contexte particulier, son objection affecte la position épistémique des autres agents. Dans l'espace de jeu épistémique ouvert par un contexte d'interrogation, le coup du sceptique indigène appelle une réponse de la part des autres joueurs, ce qui donne lieu à un nouvel équilibre, un peu comme si, l'énergie épistémique totale demeurant la même, une partie de l'énergie des joueurs était transférée vers un joueur en particulier, dont la position se renforce à mesure que celle des autres s'affaiblit. Mais ici, tout est une question d'équilibre épistémique, et le sceptique, comme les autres, est un joueur à part entière. Il n'a pas pour visée ultime la suspension du jugement. Il ne contribue qu'à forcer la réévaluation des poids épistémiques affectés aux croyances formant un système donné. Depuis cette perspective, le sceptique indigène apparaît simplement comme la personnification d'un processus d'évaluation épistémique, toujours à refaire, propre à un contexte ou une communauté d'agents.

Le sceptique cosmopolite, quant à lui, s'affranchit des limites fixées par un contexte ou par une pratique épistémique. Il voyage de contexte en contexte, de communauté en communauté, en prêchant toujours la même morale. Il n'accepte pas de se plier aux règles du jeu, et par son comportement, il tente de paralyser non seulement un jeu en particulier mais en définitive toute forme de jeu. C'est ce type de scepticisme qui ne résiste pas à l'analyse et à l'abandon de la clôture épistémique. Le sceptique cosmopolite est d'une certaine manière un sceptique indigène généralisé, idéalisé, bien campé au point épistémique le plus élevé. Mais, cela ne surprendra guère, il n'est pas seul en ce lieu inhabitable puisqu'il partage ce point de vue imprenable sur les différentes régions du savoir avec une autre figure, tout aussi généralisée qu'idéalisée, celle du *savant cosmopolite*.

2.5 Conclusion

Dans cette seconde partie, nous avons pu apprécier quelques-uns des enjeux principaux relatifs au traitement de l'argument sceptique en épistémologie contemporaine. L'analyse fournie par Dretske, en particulier, a le mérite de mettre en lumière le lien entre la thèse de la clôture épistémique et le ressort de l'argument sceptique, tout en montrant comment il est possible de répondre au sceptique depuis une perspective faillibiliste. La transmission de la justification par des moyens logiques est sujette à des contraintes et la portée des opérateurs épistémiques est déterminée par les limites de la situation épistémique en jeu. Les seules ressources disponibles au sceptique sont celles rendues accessibles par un contexte d'interrogation et une communauté d'agents particulière. Si le sceptique accepte de jouer selon les règles, à l'intérieur des limites d'un contexte épistémique donné, alors plutôt que de paralyser les joueurs, chacune de ses interventions contribuera effectivement à la dynamique du jeu en offrant aux autres agents une capacité de mouvement additionnelle.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Publications en langue française

Bouchard, Y. [2001], « Le thermomètre d'Armstrong », *Carrefour* 23, p. 79-95.

Dutant, J. et P. Engel [2005], *Philosophie de la connaissance. Croyance, connaissance et justification*, Paris, Vrin.
Cet ouvrage comporte les traductions de 12 textes fondamentaux en épistémologie contemporaine, dont :
BonJour, L. « Les théories externalistes de la connaissance empirique », p. 221-258.
Chisholm, R. M. « Une version du fondationnalisme », 71-110.
Gettier, E. « Une croyance vraie et justifiée est-elle une connaissance ? », p. 43-46.
Goldman, A. I. « Qu'est-ce qu'une croyance justifiée ? », p. 187-220.
Lehrer, K. « La théorie cohérentiste de la connaissance », p. 111-141.
Nozick, R. « Les conditions de la connaissance », p. 47-60.
Sosa, E. « Le radeau et la pyramide », p. 143-178.
Zagzebski, L. « Les vertus épistémiques », p. 395-419.

Engel, P. [2000], « Philosophie de la connaissance », dans *Précis de philosophie analytique*, Paris, Presses Universitaires de France.

Engel, P. [2001], « L'éthique de la croyance et la justification épistémique », *Carrefour* 23, p. 29-37.

Haack, S. [2001], « Une théorie fondhérentiste de la justification empirique », *Carrefour* 23, p. 39-60.

Jacob, P. [1989], « Qu'est-ce qu'une opinion justifiée ? », dans *L'âge de la science. Lectures philosophiques*, volume 2 (Épistémologie), Paris, Éditions Odile Jacob.

Lehrer, K. [1995], « L'unité de la raison théorique et de la raison pratique », *Revue de théologie et de philosophie* 127, p. 349-356.

Nadeau, R. [1999], *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie*, Paris, Presses Universitaires de France.

Schulthess, D. [1997], « L'idée d'une doctrine cohérentiste de la justification épistémique », *Revue de théologie et de philosophie* 129, p. 127-139.

Autres travaux cités

Alcoff, L. et E. Potter, dir. [1993], *Feminist Epistemologies*, New York, Routledge.

Annis, D. B. [1978], « A Contextualist Theory of Epistemic Justification », *American Philosophical Quarterly* 15, p. 213-219.

Armstrong, D. M. [1973], *Belief, Truth and Knowledge*, Londres, Cambridge University Press.

Bishop, Michael A. et J. D. Trout [2005a], *Epistemology and the Psychology of Human Judgment,* Oxford, Oxford University Press.

Bishop, Michael A. et J. D. Trout [2005b], « The Pathologies of Standard Analytic Epistemology », *Noûs* 39, p. 696-714.

BonJour, L. [1985], *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, Harvard University Press.

BonJour, L. [1998], *In Defense of Pure Reason: A Rationalist Account of A Priori Justification*, Cambridge, Cambridge University Press.

BonJour, L. [1999], « Foundationalism and the External World », dans *Philosophical Perspectives, 13. Epistemology*, édité par J. E. Tomberlin, Malden, Blackwell.

Bradie, M. [1986], « Assessing Evolutionary Epistemology », *Biology and Philosophy* 1, p. 401-459.

Brandom, R. B. [1994], *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge, Harvard University Press.

Brandom, R. B. [1998], « Insights and Blindspots of Reliabilism », *Monist* 81, p. 371-392.

Chisholm, R. M. [1966], *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.

Chisholm, R. M. [1978], « On the Nature of Empirical Evidence », dans *Essays on Knowledge and Justification*, édité par G. S. Pappas et M. Swain, Ithaca, Cornell University Press.

Chisholm, R. M. [1996]. *A Realistic Theory of Categories*, Cambridge, Cambridge University Press.

Clifford, W. K. [1999], *The Ethics of Belief and Other Essays*, New York, Prometheus Books.

Conee, E. et R. Feldman [1998], « The Generality Problem for Reliabilism », *Philosophical Studies* 89, p. 1-29.

DeRose, K. [1995], « Solving the Skeptical Problem », *The Philosophical Review* 104, p. 1-52.

Dretske, F. [1970], « Epistemic Operators », *The Journal of Philosophy* 67, p. 1007-1023.

Engel, P. [2007], *Va savoir!* Paris, Hermann.

Fairweather, A. et L. Zagzebski, dir. [2001], *Virtue Epistemology. Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, Oxford, Oxford University Press.

Feyerabend, P. [1993], *Against Method*, Londres, Verso.

Fuller, S. [2002], *Social Epistemology*, Bloomington, Indiana University Press.

GÄRDENFORS, P. [1988], *Knowledge in Flux. Modeling the Dynamics of Epistemic States*, Cambridge, MIT Press.

GETTIER, E. [1963], « Is Justified True Belief Knowledge ? », *Analysis* 23, p. 121-123.

GOLDMAN, A. I. [1967], « A Causal Theory of Knowing », *The Journal of Philosophy* 64, p. 357-372.

GOLDMAN, A. I. [1979], « What Is Justified Belief ? », dans *Justification and Knowledge*, édité par G. S. Pappas, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company.

GOLDMAN, A. I. [1986], *Epistemology and Cognition*, Cambridge, Harvard University Press.

GOLDMAN, A. I. [1999], *Knowledge in a Social World*, Oxford, Clarendon Press.

GRECO, J. [2000], *Putting Skeptics in Their Place*, Cambridge, Cambridge University Press.

HAACK, S. [1993], *Evidence and Inquiry*, Oxford, Blackwell.

HAACK, S. [2001], « Une théorie fondhérentiste de la justification empirique », *Carrefour* 23, p. 39-60.

HAHLWEG, K.et C. A. Hooker, dir. [1989], *Issues in Evolutionary Epistemology*, Albany, State University of New York Press.

HARDING, S. [1991], *Whose Science ? Whose Knowledge ? : Thinking from Women's Lives*, Ithaca, Cornell University Press.

HINTIKKA, J. [1962], *Knowledge and Belief*, Ithaca, Cornell University Press.

KLEIN, P. D. [1981], *Certainty : A Refutation of Scepticism*, Brighton, The Harvester Press.

KORNBLITH, H. [2002], *Knowledge and Its Place in Nature*, Oxford, Clarendon Press.

KYBURG, H. E. [1961], *Probability and the Logic of Rational Belief*, Middletown, Wesleyan University Press.

LATOUR, B. [1987], *Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers Through Society*, Cambridge, Harvard University Press.

LATOUR, B. et S. WOOLGAR [1986], *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*, Princeton, Princeton University Press, Édition originale, 1979.

LEHRER, K. [1974], *Knowledge*, Oxford, Clarendon Press.

LEHRER, K. [1986], « The Coherence Theory of Knowledge », *Philosophical Topics* 14, p. 5-25.

LEHRER, K. [1990], *Metamind*, Oxford, Clarendon Press.

LEHRER, K. [1997], *Self-Trust. A Study of Reason, Knowledge, and Autonomy*, Oxford, Clarendon Press.

LEHRER, K. [2000], *Theory of Knowledge*, 2e édition, Boulder, Westview Press.

LEWIS, C. I. [1946], *An Analysis of Knowledge and Valuation*, LaSalle, Open Court.

LEWIS, D. [1996], « Elusive Knowledge », *Australasian Journal of Philosophy* 74, p. 549-567.

MAFFIE, J. [2002], « Why Care about Nezahualcoyotl ? Veritism and Nahua Philosophy », *Philosophy of the Social Sciences* 32, p. 71-91.

MAKINSON, D. C. [1965], « The Paradox of the Preface », *Analysis* 25, p. 205-207.

MONTMARQUET, J. A. [1987], « Epistemic Virtue », *Mind* 96, p. 482-497.

NOZICK, R. [1981], *Philosophical Explanations*, Cambridge, Belknap Press.

PINNICK, C. L., N. KOERTGE et R. F. ALMEDER, dir. [2003], *Scrutinizing Feminist Epistemologies*, New Brunswick, Rutgers University Press.

PLANTINGA, A. [1993], *Warrant and Proper Function*, New York, Oxford University Press.

POLLOCK, J. L. [1987], « Epistemic Norms », *Synthese* 71, p. 61-95.

POLLOCK, J. L. [1991], « OSCAR : A General Theory of Rationality », dans *Philosophy and AI. Essays at the Interface*, édité par R. Cummins et J. L. Pollock, Cambridge, MIT Press.

POLLOCK, J. L. [1995], *Cognitive Carpentry : A Blueprint for How to Build a Person*, Cambridge, MIT Press.

POLLOCK, J. L. et J. CRUZ [1999], *Contemporary Theories of Knowledge*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers.

POPPER, K. R. [1972], *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford, Clarendon Press.

QUINE, W. [1969], « Epistemology Naturalized », dans *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, Columbia University Press.

SHAPLEY, L. et B. GROFMAN [1984], « Optimizing Group Judgmental Accuracy in the Presence of Interdependencies », *Public Choice* 43, p. 329-343.

SOSA, E. [1985], « Knowledge and Intellectual Virtue », *Monist* 68, p. 226-245.

SOSA, E. [1991], « The Raft and the Pyramid : Coherence Versus Foundations in the Theory of Knowledge », dans *Knowledge in Perspective. Selected Essays in Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press.

SOSA, E. et E. VILLANUEVA, dir. [2000], *Philosophical Issues, 10. Skepticism*, Boston, Blackwell.

THAGARD, P. [2000], *Coherence in Thought and Action*, Cambridge, MIT Press.

WEINBERG, J. M., S. NICHOLS et S. STICH [2001], « Normativity and Epistemic Intuitions », *Philosophical Topics* 29, p. 429-460.

WILLIAMSON, T. [2000], *Knowledge and Its Limits*, Oxford, Oxford University Press.

WITTGENSTEIN, L. [1975], *Philosophical Remarks*, traduit par R. Hargreaves et R. White, Chicago, University of Chicago Press.

WITTGENSTEIN, L. [1976], *De la certitude*, traduit par J. Fauve, Paris, Gallimard.

WITTGENSTEIN, L. [2004], *Recherches philosophiques*, traduit par F. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautero, D. Janicaud et É. Rigal, Paris, Gallimard.

ZAGZEBSKI, L. [1996], *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, New York, Cambridge University Press.

19 Unité et diversité du cognitivisme en théorie de la connaissance

Pierre Poirier

Pour le naturaliste[1], il n'existe pas de frontière tranchée entre la philosophie et la science de sorte qu'un philosophe cherchant à comprendre la connaissance peut tirer profit de tout savoir scientifique pertinent. Voici une application concrète de cette doctrine, dont le résultat motivera en partie la forme que prendra le présent article. On sait que la perception humaine est catégorielle. Étant donné un continuum de longueurs d'onde électromagnétique du domaine visible, elle produira une séquence de couleurs qualitativement distinctes les unes des autres, du rouge au violet. Similairement, confronté à un signal auditif qui varie continûment de /ba/ à /da/, un sujet ne percevra qu'une suite de /ba/ suivie d'une suite de /da/. La perception catégorielle fonctionne en réduisant les différences de signal au sein d'une catégorie et en augmentant les différences de signal entre les catégories. Ainsi, et c'est une conséquence contre-intuitive de ce phénomène, deux longueurs d'onde rapprochées dans le spectre peuvent apparaître qualitativement distinctes alors que deux longueurs d'onde plus éloignées paraîtront qualitativement similaires. On sait également que la perception catégorielle ne se manifeste pas que dans le domaine sensoriel. C'est en effet un résultat bien connu de la psychologie sociale que nous avons tendance à surestimer la ressemblance entre les membres d'un groupe social et à surestimer la différence entre les membres de deux groupes sociaux – ce résultat tient même si, lors d'une

1. Le présent article est ambitieux, aussi allons-nous nous limiter, comme il se doit dans le présent volume, à la théorie de la connaissance : nous n'aborderons pas la question du naturalisme ou du cognitivisme dans les autres disciplines de la philosophie, que ce soit l'éthique, l'esthétique ou la philosophie de l'esprit.

expérience, des sujets ont été assignés arbitrairement aux groupes auxquels ils appartiennent et qu'ils le savent. Étant donné un continuum de traits psychologiques, sociologiques et culturels, on a ainsi tendance à considérer les membres des groupes que nous identifions, incluant le nôtre, comme étant plus similaires qu'ils ne le sont réellement (tel que mesuré objectivement), et plus différents des membres d'autres groupes qu'ils ne le sont réellement.

Les historiens et les philosophes des sciences ne sont pas à l'abri de ces phénomènes perceptuels. Lorsqu'ils utilisent des termes pour caractériser la pensée de tel ou tel philosophe ou scientifique, ou la leur, ils auront tendance à considérer les membres d'une école ou les partisans d'une doctrine comme se ressemblant davantage qu'ils ne se ressemblent réellement. Et inversement, ils auront tendance à considérer les membres de cette école ou les partisans de cette doctrine comme se distinguant davantage de ceux d'autres écoles ou doctrines qu'ils ne s'en distinguent en réalité. C'est un des objectifs du présent article que de souligner une telle erreur dans notre compréhension du naturalisme en théorie de la connaissance. Mais l'article vise plus que ne le suggère cet objectif : nous tenterons d'introduire le cognitivisme (1) en montrant sa relation au psychologisme et, plus généralement, au naturalisme, (2) en présentant les différentes formes de cognitivisme qui ont présentement cours en théorie de la connaissance et enfin (3) en proposant la correction perceptuelle dont nous venons de parler. Pour réaliser ce projet ambitieux (sans trébucher), nous entreprendrons notre étude de manière théorique en proposant une typologie du naturalisme. Celle-ci nous permettra de mieux analyser le champ complexe des positions naturalistes et cognitivistes en théorie de la connaissance et de mieux cerner les ressemblances et différences entre les différentes doctrines en jeu. Ayant établi notre appareil conceptuel, nous pourrons passer à un mode plus historique et descriptif. Nous rappellerons alors les raisons qui ont poussé Quine à déterrer le naturalisme, puis nous décrirons le psychologisme de Quine, en prenant soin d'identifier sa place dans notre typologie, pour enfin introduire la critique qui, à tort ou à raison, a motivé son abandon en faveur du cognitivisme. Comme il sera impossible de décrire exhaustivement le cognitivisme qui a actuellement cours, nous en présenterons plutôt des cas exemplaires.

1. Le naturalisme et ses dimensions

Nous avons déjà exploré ailleurs les dimensions du naturalisme [Fisette et Poirier, 2000], aussi ne reviendrons-nous ici que sur celles qui seront pertinentes pour notre propos. De plus, une nouvelle dimension est apparue récemment comme pertinente tant en philosophie de l'esprit qu'en épisté-

mologie, une dimension que nous nommerons la « direction d'influence » et que nous expliquerons davantage. Nous présenterons d'abord les différentes dimensions et leurs valeurs possibles dans un tableau, puis les expliquerons par la suite.

TABLEAU 1

Les dimensions du naturalisme

Dimensions	Valeurs possibles
Origine cognitive	Naïve ou doctrinale
Origine disciplinaire	Biologie, psychologie, neurosciences, sciences cognitives
Statut	Méthodologique
Apport	Nul, modéré ou radical
Portée	Locale ou globale
Direction d'influence	Analytique/réductrice ou émergentiste

Origine cognitive. Quiconque admet l'existence d'une relation entre les connaissances scientifiques et épistémologiques de sorte que les premières informent les secondes défend, en un sens, une épistémologie naturaliste. La précaution « en un sens » est importante car on peut accepter cette relation pour deux raisons très différentes, qui auront une conséquence sur le genre d'épistémologie naturaliste que l'on pratiquera. On peut en effet accepter l'existence de la relation entre les deux formes de savoir parce qu'on travaille dans un cadre théorique ne distinguant pas fortement les deux formes de savoir, par exemple un milieu où la distinction entre les deux formes de savoir est simplement d'ordre thématique, comme on pense aujourd'hui la distinction entre les neurosciences et la météorologie, par exemple. C'est cette forme de naturalisme épistémologique, que l'on peut nommer « naturalisme naïf », que l'on retrouve, par exemple, chez les penseurs du début du XIX^e^ siècle. Il y a une distinction forte lorsqu'on soutient par exemple que les deux savoirs ont des visées, des méthodes ou des objets incompatibles. Une distinction forte entre l'épistémologie et les sciences s'est progressivement établie à la fin du XIX^e^ siècle et au début du XX^e^. Puisque ce n'est pas notre objectif ici d'expliciter ce développement, on se limitera à rappeler que le divorce fut consommé lorsque, faisant suite aux arguments antipsychologistes de Frege et Husserl fondés sur le caractère normatif et idéal de la logique, le néopositivisme (1) établit le caractère distinctif des questions normatives et conceptuelles de la philosophie, et partant de la théorie de la connaissance, et des questions descriptives et empiriques des sciences, et (2) soutint l'immiscibilité des deux types de questions. Selon les

néopositivistes, les questions épistémologiques sont normatives et conceptuelles et elles n'ont rien à attendre des développements en sciences. Penser qu'elles en auraient, ce serait en fait commettre une erreur conceptuelle (une erreur de catégorie). La théorie de la connaissance se conçoit aujourd'hui dans le contexte de la reconnaissance du caractère distinctif et immiscible des questions normatives et descriptives. Lorsque, dans ce contexte, on opte pour le naturalisme, il faut le faire en rejetant, argument ou doctrine à l'appui, les thèses justifiant la distinction entre les questions ou celles justifiant l'immiscibilité des questions. C'est pourquoi nous qualifions ce naturalisme de doctrinal. C'est avec Quine qu'on est passé du naturalisme naïf au naturalisme doctrinal et nous verrons ci-dessous comment il s'y prend pour établir sa position (rejet du caractère distinctif et immiscible des questions normatives et descriptives en théorie de la connaissance). Certains cognitivistes partageront la vue de Quine, d'autres non. Nous y reviendrons.

Origine disciplinaire. D'une manière générale, le naturalisme en philosophie affirme que les sciences (de la nature, si l'on fait cette distinction) importent, d'une manière qui reste à déterminer (voir ci-dessous, dimensions 3, 4 et 6) pour un domaine, voire l'entièreté de la philosophie (voir ci-dessous, dimension 5). La seconde dimension du naturalisme explicite quelle science au juste importe. Les candidats qui sont le plus souvent proposés sont la biologie, les neurosciences, la psychologie, les sciences cognitives et la sociologie. Bien sûr, ces choix ne sont pas mutuellement exclusifs (l'origine serait alors multidisciplinaire). On a aussi proposé que certaines disciplines ou doctrines transdisciplinaires, comme la cybernétique, la systémique ou la théorie des systèmes dynamiques complexes auront leur rôle à jouer [van Gelder, 1995]. C'est cette seconde dimension qui prête son nom au titre de ce chapitre : nous nous intéressons ici à l'importance des sciences cognitives pour la théorie de la connaissance, soit à un ensemble de doctrines que nous désignerons globalement par l'expression « cognitivisme ». À moins qu'il faille spécifiquement référer au naturalisme philosophique en général, c'est à cette position que nous nous intéresserons désormais. Il est à noter que l'origine disciplinaire est la seule caractéristique partagée par tous les cognitivismes, ce qui en fait un mouvement faiblement unifié. La seule chose sur laquelle s'entendent les cognitivistes en théorie de la connaissance, c'est sur l'intérêt d'associer les sciences cognitives à la théorie de la connaissance.

Statut. La troisième dimension concerne la nature de la relation théorique proposée entre la théorie de la connaissance et les sciences cognitives. Deux options sont possibles : cognitivisme méthodologique ou ontologique. Selon le cognitivisme méthodologique, les connaissances acquises en sciences cognitives sont un déterminant du savoir en théorie de la connaissance. Selon le cognitivisme ontologique, les objets ou phénomènes épistémiques

(connaissances, normes, etc.) sont liés (réduction, émergence, survenance, etc.) à des objets des sciences cognitives (représentations, computations, etc.). La première thèse est épistémologique et pose que tout projet de recherche épistémologique doit considérer les données des sciences cognitives. Quiconque soutiendrait par exemple que telle thèse épistémologique doit être rejetée, ou modifiée, parce qu'elle entre en conflit avec une thèse des sciences cognitives opterait pour cette forme épistémique de cognitivisme. Cette personne adopte, ne serait-ce qu'implicitement, une contrainte de cohérence entre les deux types de questions. Une forme plus faible de cognitivisme méthodologique pourrait simplement se limiter à chercher du côté des sciences cognitives pour de l'inspiration en théorie de la connaissance. Par exemple, plusieurs théories en philosophie des sciences sont liées théoriquement à la valeur des représentations linguistiques et aux propriétés qui découlent de ces représentations, pensons par exemple aux énoncés observationnels. Si l'on croit, par exemple, que le fameux problème de l'observation en philosophie des sciences ne réside pas tant dans l'observation que dans la représentation linguistique des observations, on pourra regarder du côté des neurosciences computationnelles cognitives pour y trouver des formes de représentation qui permettraient de re-conceptualiser la notion d'observation en épistémologie. La seconde thèse, quant à elle, est ontologique et pose que les objets ou phénomènes de la théorie de la connaissance sont liés à ceux des sciences cognitives par des relations ontologiques comme la réduction, l'émergence ou la survenance. Il est impossible ici d'expliquer correctement ces relations et nous devrons nous contenter de leur sens intuitif en mentionnant que la survenance est conçue en termes de relations réelles mais non réductrices [Kim, 1993], alors qu'on peut concevoir l'émergence et la réduction comme l'envers d'une même médaille [Wimsatt, 1986 ; Poirier et Chicoisne, 2006]. Ces deux thèses ne sont pas indépendantes. Celui qui adopte une variante ou l'autre de la thèse ontologique adoptera également en général la thèse épistémologique alors que le contraire n'est pas le cas. Il est possible de nier l'existence de relations ontologiques entre les objets épistémiques et cognitifs tout en optant pour une méthode de recherche imposant, par exemple, la contrainte de cohérence entre les deux disciplines.

Apport. La quatrième dimension du cognitivisme spécifie la nature logique de la relation entre les thèses cognitives et épistémiques. Si, pour des raisons heuristiques, on conçoit les savoirs disciplinaires comme des ensembles de propositions, alors la dimension de l'apport du cognitivisme en théorie de la connaissance peut être conceptualisée comme spécifiant les relations d'implication logique existant par hypothèse entre les propositions des sciences cognitives et celles de la théorie de la connaissance. Ainsi conçu, l'apport peut prendre trois valeurs : nul, modéré et radical. La façon la plus

directe de rejeter le cognitivisme serait de nier l'existence de telles relations d'implication entre les deux disciplines. Il n'existerait pas, en sciences cognitives, de thèses ou de résultats empiriques dont la valeur de vérité impliquerait la vérité ou la fausseté d'une thèse en théorie de la connaissance : l'apport des sciences cognitives en théorie de la connaissance serait nul. Il est à noter que les diverses positions possibles dans les autres dimensions perdraient alors leur sens. L'apport nul est un peu l'élément absorbant du cognitivisme, comme le zéro est l'élément absorbant de la multiplication : cocher la case nulle ici a pour effet de rendre les autres dimensions nulles et non avenues. Pour cette raison, on peut comprendre l'anti-naturalisme métaphilosophique qui rejetterait le cognitivisme comme la simple négation de l'existence de relations entre les formes de savoir concernées. Un argument à l'effet que ces relations n'existent pas de fait ou par principe serait un argument soutenant cette position anti-naturaliste. À l'inverse, un argument montrant qu'il existe de telles relations serait un argument en faveur du cognitivisme. Un tel argument pourrait soutenir une forme modérée ou radicale de cognitivisme. La différence entre le cognitivisme modéré et radical se résume à la différence entre l'implication matérielle et l'équivalence logique. Selon le cognitivisme modéré, les connaissances en sciences cognitives sont nécessaires mais non suffisantes au savoir en théorie de la connaissance. La vérité de thèses ou de résultats empiriques en sciences cognitives impliquerait la vérité ou la fausseté de thèses en théorie de la connaissance, ce qui signifie qu'une découverte en psychologie, par exemple, pourrait impliquer le rejet d'une conception philosophique de la connaissance. Cette forme modérée de cognitivisme laisse toutefois la place à l'existence de thèses en théorie de la connaissance qui n'entretiennent aucune relation d'implication avec les sciences cognitives. De telles thèses pourraient être des thèses proprement philosophiques ou encore des thèses déterminées par d'autres disciplines scientifiques (la sociologie, par exemple). Ces possibilités seront niées par le cognitivisme radical, selon lequel les connaissances en sciences cognitives sont nécessaires et suffisantes au savoir en théorie de la connaissance. Pour comprendre la connaissance humaine, il serait nécessaire et suffisant de simplement poursuivre le programme de recherche des sciences cognitives : la théorie de la connaissance se réduirait aux sciences cognitives.

Portée. La cinquième dimension du cognitivisme, sa portée, concerne l'extension du lien logique (implication ou équivalence) entre les deux disciplines concernées. Contrairement aux dimensions précédentes qui se définissent comme des divisions tranchées entre deux (ou trois) options possibles, cette dimension est un continuum qu'on peut se représenter grossièrement comme comportant deux pôles : portée locale d'un côté, portée globale de l'autre. Ces « localités d'interaction » peuvent être identifiées selon

les problématiques traditionnelles de la théorie de la connaissance (la question de l'observation, la question de la nature des théories, etc.). Un cognitivisme local affirmerait par exemple que, pour telle et telle raison, la question de l'observation sera informée par les sciences cognitives mais pas, pour telle et telle autre raison, celle de la nature des théories scientifiques. Ces localités pourraient également être identifiées par un critère déterminant une classe de questions épistémiques partageant un trait commun qui les lient aux sciences cognitives d'une manière privilégiée. À proportion qu'augmentera le nombre de localités d'interaction entre les sciences cognitives et la théorie de la connaissance, on passera d'un cognitivisme plutôt local à un cognitivisme plutôt global. Un cognitivisme pleinement global affirmera que la localité d'interaction des sciences cognitives s'étend à l'ensemble de la théorie de la connaissance.

Direction d'influence. Enfin la dernière dimension pertinente pour comprendre l'étendue des possibilités d'interaction entre les sciences cognitives et la théorie de la connaissance concerne la direction des influences entre les deux disciplines. Si, dans un espace métaphorique, on place la théorie de la connaissance au centre de nos intérêts et les sciences autour, on peut qualifier les deux directions fondamentales de « centrifuge » et de « centripète ». Une direction d'influence centrifuge part de la théorie de la connaissance pour aller vers les sciences cognitives. Dans ce cas, la théorie de la connaissance dirige l'enquête. Elle est figée (c'est notre variable indépendante) et on explore alors les sciences cognitives pour y découvrir des résultats ou théories qui pourront appuyer telle ou telle doctrine en théorie de la connaissance, ou pour y découvrir un concept ou une distinction qui permettrait de re-conceptualiser une question pour mieux la résoudre ou la dissoudre (nos variables dépendantes), ou bien encore pour y trouver les bases sur lesquelles réduire une notion épistémique traditionnelle. Une enquête centrifuge couronnée de succès aura, par exemple, pour effet de naturaliser la (une) théorie de la connaissance en montrant que les entités et processus qu'elle pose sont au fond des entités et processus qu'une science naturelle peut étudier pour les confirmer ou, le cas échéant, les falsifier. L'échec d'une entreprise centrifuge pourra avoir deux effets, l'un optimiste et l'autre pessimiste. L'optimiste conclura de l'échec que l'on n'a pas encore découvert en sciences cognitives les résultats ou données, ou que l'on n'a pas encore formulé les concepts et théories qui permettraient la naturalisation de la théorie de la connaissance. Le pessimiste conclura que l'échec prouve que le cognitivisme, voire peut-être le naturalisme (quoi qu'il lui faudrait alors un argument supplémentaire), n'est pas une politique judicieuse pour le développement de la théorie de la connaissance. Pour respecter l'usage dans la littérature, nous qualifierons cette direction d'influence de « analytique/

réductionniste ». Une direction d'influence centripète part de la périphérie, les sciences cognitives, pour aller vers la théorie de la connaissance. Ce sont alors les sciences cognitives qui dirigent l'enquête. Elles sont figées (ce sont nos variables indépendantes) et on cherche à reconstruire, voire à construire de toutes pièces, une théorie de la connaissance (notre variable dépendante) à partir des ressources offertes par les sciences cognitives. Une enquête centripète couronnée de succès aura pour effet de construire une science naturelle de la connaissance. Parce qu'il s'agit alors de faire émerger des notions épistémiques à partir de notions primitives tirées des sciences cognitives, nous qualifierons cette direction d'influence d'« émergentiste ». Un optimiste interprétera l'échec du cognitivisme émergentiste comme une invitation à poursuivre la recherche. Le pessimiste en conclura que la connaissance n'est pas un objet scientifique (cognitif) et que la théorie de la connaissance n'est pas un « chapitre des sciences cognitives ». Il faut noter la différence subtile entre la naturalisation de la théorie de la connaissance et la construction d'une science naturelle de la connaissance, que l'on peut observer dans le succès et dans l'échec des programmes. La conséquence du succès de chacune des entreprises sera la poursuite de la théorie de la connaissance dans un contexte scientifique, mais dans un cas (la naturalisation) ce sera la théorie philosophique de la connaissance qui sera ainsi incluse dans le giron de la science alors que, dans l'autre, ce sera une théorie de la connaissance qui, peut-être, n'aura plus grand-chose à voir avec la théorie philosophique de la connaissance. Contrairement au succès de l'entreprise analytique/réductionniste, qui renforcerait une théorie traditionnelle de la connaissance en lui donnant des assises scientifiques (partielles ou totales), le succès de l'entreprise émergentiste pourrait conduire à une forme d'éliminativisme.

2. Le retour du naturalisme en théorie de la connaissance et la promesse cognitiviste

Au cœur du l'entreprise néopositiviste, l'empirisme logique a tenté de montrer que toute phrase énonçant une connaissance tire ou bien sa justification directement de l'observation (c'est alors un énoncé dit « observationnel ») ou bien indirectement de sa traductibilité en un ensemble d'énoncés observationnels (c'est alors un énoncé dit « théorique »). Quine (Quine,1969) a précipité la chute de cette doctrine en soutenant que, contrairement à ce qu'elle exige, les énoncés ne peuvent pas être justifiés individuellement (atomisme de la confirmation). II conclut de l'échec empiriste logique que la théorie de la connaissance, ou quelque chose de ressemblant, doit être conçue comme un chapitre de la psychologie. Il prône ainsi un retour au psychologisme prévalent au XIX^e^ siècle en théorie de la connaissance. Quine est d'ailleurs

parfaitement conscient de la portée historique de son geste. Ainsi, l'article que d'aucuns considèrent aujourd'hui comme étant l'acte de naissance du naturalisme contemporain en théorie de la connaissance découle d'une conférence qu'il prononça à Vienne en 1968 : *Epistemology Naturalized : or, The Case for Psychologism*. Ce faisant, Quine est le premier à défendre ouvertement, et non simplement à présupposer, le naturalisme. Il est en fait le premier naturaliste doctrinal.

Mais la psychologie en 1968 n'est plus la psychologie du XIX^e^ siècle. Cette psychologie, à laquelle on associe le nom des pères fondateurs de la psychologie expérimentale contemporaine (Helmholtz, Wundt, James, etc.), était une science des « contenus de conscience ». On sait que cette psychologie des contenus de conscience a été repoussée hors de la philosophie, d'abord de la philosophie des mathématiques par Husserl et Frege, puis de la théorie de la connaissance par les membres du Cercle de Vienne, ce qui a imprimé à toute la philosophie du XX^e^ siècle un ton franchement antipsychologique (Engel, 1996). Plus paradoxalement, peut-être, cette même psychologie des contenus de conscience a été également repoussée de la psychologie elle-même. Watson et le mouvement béhavioriste ont en effet convaincu les psychologues qu'ils n'avaient rien à attendre d'une étude expérimentale des contenus de conscience. Selon l'un de leurs préceptes méthodologiques (Poirier, 2005), la psychologie ne peut être scientifique que si elle porte sur des phénomènes que l'on peut observer, c'est-à-dire les réponses des organismes aux situations dans lesquelles ils se trouvent. Aussi, lorsqu'il préconise un retour au psychologisme, Quine ne prône pas un retour au passé. Comme son mentor Carnap du Cercle de Vienne, Quine estime que la psychologie des contenus de conscience est discréditée à jamais. Quand Quine fait de l'épistémologie un chapitre de la psychologie, c'est à la psychologie béhavioriste de son collègue de Harvard, Burrhus F. Skinner, qu'il pense.

Pour bien saisir la nature de la proposition de Quine, il faut comprendre la forme de béhaviorisme développée par Skinner sous le nom d'« analyse expérimentale du comportement » (EAB, pour *Experimental Analysis of Behavior*). Pour Skinner, le comportement humain est principalement déterminé par une relation fonctionnelle entre la réponse émise par un organisme dans une situation donnée (réponse qu'il nomme un « opérant ») et le stimulus suivant l'émission de l'opérant. Ce stimulus, selon qu'il augmente ou diminue la probabilité d'émission de l'opérant par l'organisme, sera qualifié de « renforçateur » (s'il augmente la probabilité) ou « punitif » (s'il la diminue). La relation fonctionnelle entre l'opérant et le renforçateur sera nommée « renforcement » et celle entre l'opérant et la punition « punition ».

Pour Quine, l'épistémologie s'intéresse à une classe de réponses apprises et contrôlées par les stimuli renforçateurs et punitifs : les théories que nous

construisons en réponse aux stimuli en provenance de nos organes sensoriels. Ceci fait du psychologisme de Quine un naturalisme ontologique : les objets de la théorie de la connaissance sont des objets psychologiques (des opérants). Son psychologisme est aussi émergentiste : il part de la psychologie béhavioriste pour reconstruire les objets épistémiques de sa théorie de la connaissance. Pour donner un peu de chair à cette idée, et éviter de tomber dans la critique facile, imaginons le modèle suivant (dont la valeur est purement heuristique) que nous nommerons « l'espace des théories ». Chacune des dimensions de l'espace des théories correspond à un énoncé. Assumant une logique bivalente, seuls les points terminaux de l'espace seront occupés, l'un par un énoncé assertif et l'autre par sa négation (il s'agit d'un espace discret, en fait un hypercube discret dont seuls les sommets peuvent être occupés). Réduisant maintenant, pour fins de modélisation, une théorie scientifique à un ensemble d'énoncés (fermé sous l'implication), comme c'était commun à l'époque de Quine, chaque théorie effectivement énoncée par un scientifique ou par une communauté scientifique correspond à un sommet dans l'espace des théories et à chaque sommet correspond une théorie possible. À un certain moment « t » du développement de la science, un point ou un petit ensemble de points sera favorisé par une communauté. Par « favorisé », nous voulons dire qu'il sera activement défendu, enseigné, etc. Dans notre modèle, l'adhésion à une théorie est représentée par l'occupation d'un point de l'espace et le changement théorique est une dynamique représentée par le déplacement ou la trajectoire dans l'espace des théories, c'est-à-dire l'occupation successive de différents points de l'espace. Rappelons que les points de l'espace sont des « réponses » internes aux stimulations sensorielles et qu'ils peuvent à ce titre être renforcés ou punis (c'est-à-dire, suivis de stimuli qui auront pour effet d'augmenter ou de diminuer l'émission de cette réponse interne). Le modèle concevra donc le renforcement comme une force conservatrice ayant pour effet de stabiliser la dynamique épistémique sur un point donné de l'espace alors que la punition sera conçue comme une force excitatrice ayant pour effet de repousser la dynamique d'un point. L'espace des théories comprend donc un ensemble d'attracteurs et de répulseurs, c'est-à-dire qu'étant donnée la nature du monde et de notre appareil de connaissance, lequel pour un béhavioriste se réduit à notre capacité de recevoir des stimulations (perceptions, renforcements et punitions) et d'émettre des réponses, la dynamique dans l'espace des théories aura tendance à être attirée par certains points et repoussée par d'autres. Éventuellement, les forces en jeu feront que la dynamique épistémique se stabilisera sur un point de l'espace, jusqu'à ce que de nouvelles stimulations fassent en sorte que ce point devienne répulsif.

Ce modèle de l'épistémologie béhavioriste de Quine permet de comprendre un point important apprécié par Dennett (Dennett, 1978, 1996) mais qu'avait déjà noté Skinner lui-même (et il avait été devancé en cela par Thorndike) : le processus, ici de construction et de justification (nous reviendrons sur ce terme ci-dessous), est semblable à celui de la sélection naturelle. En fait, il s'agit d'une épistémologie évolutionnaire pilotée par un processus de renforcement et de punition des réponses.

Quine prône donc le remplacement de l'épistémologie traditionnelle par l'épistémologie béhavioriste laquelle, croit-il, lui « ressemble » suffisamment pour compter comme une épistémologie de remplacement. Son naturalisme est radical : la théorie de la connaissance sera prise en charge par la psychologie. Plusieurs philosophes lui ont toutefois reproché d'avoir tout simplement changé de sujet. Le programme de recherche proposé par Quine, quelle que soit par ailleurs sa valeur ou son intérêt pour la philosophie ou l'étude plus générale de la science, ne serait tout simplement pas un projet *épistémologique*. La plus célèbre de ces critiques est due à Jaegwon Kim (Kim,1988). L'argument de Quine en faveur de son projet épistémologique est construit comme un dilemme : ou bien on pratique une épistémologie de type traditionnel ou bien on pratique une épistémologie psychologiste, une épistémologie conçue comme un chapitre de la psychologie. Pour chacun des deux types d'épistémologie membres de l'alternative, Quine ne voit vraiment qu'une seule instance valable méritant considération. Dans le cas de l'épistémologie traditionnelle, c'est la version empiriste logique du projet fondationnaliste cartésien, telle que construite notamment par Carnap dans l'*Aufbau*. Dans le cas de l'épistémologie psychologiste, c'est l'épistémologie béhavioriste que nous venons de décrire. Or, puisque l'empirisme logique présuppose un atomisme de la confirmation que Quine croit erroné, il s'ensuit que l'épistémologie béhavioriste est la seule forme valable de l'épistémologie. Selon Kim, le dilemme que pose ainsi Quine est faussé de deux façons : d'abord parce qu'il inclut des non-options et ensuite parce qu'il néglige des options valables. Reprenons chacune de ces critiques.

L'épistémologie est essentiellement une discipline normative. Sa tâche principale est de formuler des critères, des normes, établissant quand une croyance est justifiée et quand elle ne l'est pas. Nous ne présentons pas l'argument de Kim en faveur du caractère normatif de l'épistémologie puisque nous sommes tout à fait d'accord avec sa position : pas d'épistémologie sans normativité. Aucune discipline non normative ne saurait donc être une alternative dans le dilemme précédent. La question est de savoir si l'épistémologie de remplacement que propose Quine est elle-même normative. Si elle ne l'est pas, alors, avec Kim, nous conclurons qu'elle est une « non-option » et que, par conséquent, son inclusion dans le débat engendre un faux

dilemme. Or Quine semble on ne peut plus explicite à ce sujet : l'épistémologie traditionnelle ayant failli, le projet épistémologique doit désormais être conçu comme un chapitre d'une science empirique, la psychologie. Cette science s'intéressera aux relations causales et nomologiques liant les théories aux évidences. Elle décrira les processus réels construisant les théories à partir des stimulations sensorielles, leurs seules évidences possibles. Insistant ainsi sur le caractère descriptif de l'épistémologie de remplacement, Kim conclut que Quine nous demande de rejeter la normativité :

> C'est donc la normativité que Quine nous demande de rejeter. Bien que Quine ne caractérise pas explicitement l'épistémologie traditionnelle comme étant « normative » ou « prescriptive, » son intention est indéniable. L'épistémologie doit être « un chapitre de la psychologie », une théorie descriptive et explicative basée sur des lois, comme toute autre théorie au sein des sciences empiriques ; sa tâche principale est de montrer comment les agents cognitifs humains développent des théories (leur « image du monde ») à partir de l'observation (« la stimulation de leurs récepteurs sensoriels »). (Kim, 1988, p. 389, nous traduisons)

Mais, ce faisant, Kim construit lui-même ce que nous croyons être un faux dilemme. Sa position repose sur une opposition classique que rejette le naturalisme : la dichotomie fait/valeur, ou descriptif/normatif, qui a été maintes fois rejetée par les naturalistes, y compris par Quine lui-même :

> La naturalisation de l'épistémologie n'abandonne pas le normatif pour se contenter de la description aveugle des procédures qui ont cours. Pour moi, l'épistémologie normative est une branche de l'ingénierie. C'est la technologie de la recherche de la vérité, ou, en des termes plus prudemment épistémologiques, de la prédiction. Comme toute technologie, elle se sert à souhait de tout résultat scientifique qui puisse servir ses fins. Elle utilise les mathématiques pour calculer l'écart-type et l'erreur probable, et pour reconnaître l'occurrence du sophisme du joueur. Elle utilise la psychologie expérimentale pour mettre au jour les illusions perceptuelles, et la psychologie cognitive pour reconnaître les biais de confirmation. Elle utilise la neurologie et la physique, d'une manière générale, pour écarter tout témoignage provenant de sources occultes ou parapsychologiques. Il ne s'agit pas ici de questions de valeur ultime, comme c'est le cas en morale ; c'est plutôt une question d'efficacité en vue d'un objectif ultérieur, la vérité ou la prédiction. Le normatif ici, comme ailleurs en ingénierie, devient descriptif quand le paramètre terminal est exprimé. (Quine 1998, p. 664-5, nous traduisons[2])

2. Quine utilise l'expression « *wishful thinking* », que l'on traduit volontiers par « prendre ses rêves pour la réalité ». Nous avons préféré dans le présent contexte traduire cette expression par « biais de confirmation », qui rend mieux, croyons-nous, le sens de la citation.

L'épistémologie behavioriste de Quine est pleinement normative. Elle contient tant des normes de rationalité substantive que des normes de rationalité procédurale. Commençons par illustrer les premières. La rationalité substantive est la rationalité des produits. Traditionnellement, on dira qu'une théorie devrait être préférée à une autre si, par exemple, elle rend mieux compte des phénomènes. Dans le cas d'une épistémologie béhavioriste, on dira qu'une théorie est à préférer à une autre si son adoption fait en sorte que nos comportements amènent plus de renforcement et moins de punitions que l'adoption de ses alternatives. Dans le contexte qui nous intéresse, une punition sera une observation non prédite par notre théorie ou un échec d'une technologie fondée sur notre théorie. La rationalité procédurale, elle, est la rationalité des méthodes. Reprenons le modèle que nous avons présenté de l'épistémologie béhavioriste de Quine. Nous avons vu que les mécanismes béhavioristes d'apprentissage peuvent être considérés comme les moteurs d'une procédure de recherche dans un espace des énoncés. D'abord une région générale de l'espace est identifiée par le renforcement et la punition, la recherche dans l'espace est affinée par le façonnage de la réponse. Une telle procédure de recherche est efficace lorsque l'échantillon initial n'est pas biaisé. Imaginons par exemple que l'espace exploré par une procédure contienne plusieurs *minima* (dans notre contexte, un minimum local est un sommet fortement renforcé entouré de sommets plus punis). Puisqu'il contient plusieurs *minima*, on peut raisonnablement croire que tous sauf un ne seront que des *minima* locaux, c'est-à-dire des *minima* qui pourraient en principe être améliorés. Le minimum global est le seul qui ne peut être amélioré. Or c'est dans la nature des algorithmes de recherche comme celui que nous décrivons qu'ils sont susceptibles de s'échouer dans un minimum local pour ne plus être capable d'en ressortir. Mais il existe des méthodes connues en théorie formelle de la recherche (*search theory*) pour minimiser les chances qu'un tel algorithme s'échoue sur un minimum local. La prescription de ces méthodes fera partie de l'appareil normatif découlant d'une description des mécanismes de sélection des points dans l'espace des théories.

Selon le second argument, Quine négligerait des options valides dans sa quête d'une épistémologie pour remplacer le projet épistémologique traditionnel. Dans l'article de 1969, Quine présente en effet son programme épistémologique comme la seule option valide une fois constaté l'échec du projet traditionnel. Or, à l'époque où Quine ébauchait son épistémologie de remplacement à partir du béhaviorisme skinnérien, une autre psychologie, différente elle aussi de la psychologie des contenus de conscience rejetée par les psychologues autant que par les philosophes, avait déjà fait son apparition et gagnait en influence (Dupuy, 1994). Cette nouvelle psychologie se fonde

sur des principes tirés de la cybernétique (notamment les notions d'information et de rétroaction, ainsi qu'une certaine explication de la téléologie dans le comportement d'un système) et de la théorie mathématique de la computation (notamment les notions de programme et de structure de données, ainsi que la thèse de l'indépendance du programme par rapport à l'architecture, justifiée par l'existence d'une machine de Turing universelle). La cybernétique et la théorie de la computation, en tant que disciplines formelles, ont servi à unifier conceptuellement un *ensemble de disciplines* qui, comme le béhaviorisme, étaient intéressées par le comportement mais qui, contrairement au béhaviorisme, ne pouvaient se satisfaire des relations fonctionnelles simples postulées par celui-ci entre les opérants et les stimuli. En conséquence, ce n'est pas uniquement la psychologie qui allait servir de tremplin pour une nouvelle épistémologie de remplacement mais un regroupement de disciplines alliées dans leur objectif de comprendre le comportement intelligent et unies par le schème conceptuel offert conjointement par la cybernétique et la théorie mathématique de la computation. Contrairement au béhaviorisme skinnérien, qui rejetait la psychologie des contenus de conscience en faisant tout simplement l'économie du discours psychologique traditionnel, la nouvelle alliance de sciences promettait une reconstruction des notions psychologiques traditionnelles, non plus à partir de leur phénoménologie ou de leur caractère expérientiel, mais à partir des nouvelles notions cybernétique et informatique. Pour un théoricien de la connaissance convaincu par le naturalisme de Quine mais désirant poursuivre l'épistémologie normative dans sa forme traditionnelle, ce regroupement de sciences de la cognition, ces « sciences cognitives », promettaient de conserver la substance de l'épistémologie traditionnelle (ses concepts et thèses, et notamment la façon traditionnelle d'y concevoir la normativité) mais dans un nouveau contexte scientifique. Alors que Quine proposait un remplacement de l'épistémologie traditionnelle par quelque chose qui lui ressemble (pas assez pour certains), les sciences cognitives, quant à elles, promettaient rien de moins qu'une *naturalisation* de l'épistémologie.

Malgré la position proéminente qu'il occupe chez les philosophes, le programme de naturalisation cognitiviste de la connaissance n'est pas la seule forme possible d'interaction entre les sciences cognitives et la théorie de la connaissance.

TABLEAU 2

Le psychologisme de Quine

Dimensions	Valeur
Origine cognitive	Doctrinale
Origine disciplinaire	Psychologie béhavioriste
Statut	Ontologique
Apport	Radical
Portée	Globale (toute la théorie de la connaissance)
Direction d'influence	Émergentiste

3. Les sciences cognitives au secours de la théorie de la connaissance

Nous avons vu que Quine réussit le premier à justifier le naturalisme doctrinal en théorie de la connaissance. Toutes les formes de cognitivisme héritent de ce caractère : on ne peut plus retrouver l'innocence perdue. L'épistémologie contemporaine peut certes rejeter le naturalisme, mais elle doit se justifier si elle l'adopte, ce qui lui donne par le fait même un caractère doctrinal. En général, toutes les formes de cognitivismes se réclament de l'argument de Quine concernant l'échec d'une certaine forme traditionnelle d'épistémologie pour ce qui concerne la justification de leur naturalisme. Et toutes, par définition, espèrent trouver dans les sciences cognitives les éléments nécessaires pour combler les lacunes perçues du naturalisme quinien. Mais là se termine leur unité. À partir de ce point, c'est-à-dire après cette unité sur les deux premières dimensions du naturalisme, le cognitivisme manifeste une diversité que nous tenterons à présent de documenter. Nous utiliserons la troisième dimension pour organiser cette recherche et porterons d'abord attention au cognitivisme méthodologique. Rappelons que, selon cette forme de cognitivisme, le savoir en théorie de la connaissance est en partie déterminé par les connaissances développées en sciences cognitives. Une variante commune de cette forme de cognitivisme se limite à chercher du côté des sciences cognitives pour de l'inspiration en théorie de la connaissance, ce qui lui donne en général une nature modérée, locale et analytique, bien qu'aucune nécessité n'impose cette convergence. Voyons-en un exemple.

Un problème bien connu en théorie de la connaissance est celui du caractère théoriquement chargé de l'observation. Selon certains philosophes des sciences rejetant l'empirisme des néopositivistes (Hanson, 1958 ; Kuhn, 1962), les théories adoptées par les chercheurs en sciences, ou plus généralement

leur conception du monde (leur *Weltanschauung*), déterminent au moins en partie ce qu'ils observent. Parce qu'ils ne sont pas idéalistes, ces philosophes admettent l'existence indépendante du monde, mais ils soutiennent néanmoins que toute observation possible qu'on peut en faire est nécessairement teintée par la théorie adoptée par celui qui fait l'observation. En conséquence, les observations ne peuvent jouer le rôle de fondement neutre des théories comme le voulaient les empiristes néopositivistes. On obtient en conséquence une forme radicale d'incommensurabilité entre les théories, laquelle va au-delà de l'incommensurabilité découlant des méthodes de validation différentes qu'utilisent les scientifiques adoptant des paradigmes distincts. Non seulement ceux-ci ne s'entendent pas sur les méthodes à suivre pour valider leurs théories respectives : ils expérimentent le monde de manière différente ! À cause du caractère radical d'une telle position, plusieurs arguments philosophiques en faveur ou contre celle-ci ont été avancés, de même que diverses tentatives de clarifier ce que soutiennent au juste ces philosophes ou d'expliciter ce qu'une telle position implique exactement.

Mais on peut attaquer le problème du caractère théoriquement chargé (ou non) de l'observation d'un autre angle. L'observation est au moins en partie un processus cognitif et on pourrait regarder du côté des sciences cognitives pour y trouver des informations permettant d'appuyer ou de rejeter la thèse, ou encore de la reformuler. D'ailleurs, Kuhn lui-même fonde partiellement sa position dans les travaux de psychologues cognitifs populaires à son époque, notamment ceux de l'école dite du « *New Look* ». Dès les années 1940, en effet, Jerome Bruner et son collègue Leo Postman, tous les deux à l'université Harvard, ont cherché à savoir si la perception pouvait être plus « intelligente » que ce que croyaient les béhavioristes de l'époque. En particulier, ils ont voulu savoir si les besoins, les motivations et les attentes pouvaient influencer la perception et leur réponse fut positive (Bruner et Postman, 1949). Or selon Fodor (Fodor, 1985), les psychologues du *New Look* n'ont pas su apprécier une distinction importante entre deux façons de manifester de l'intelligence : la nôtre et celle de nos processus perceptifs. À cet effet, il introduit une distinction entre trois types de processus internes auxquels on peut référer pour expliquer le comportement. D'une part, il y aurait des processus dont l'input et l'output ne sont pas liés par une relation d'inférence (on qualifiera ces processus de « non inférentiels ») et peuvent être entièrement isolés sur le plan fonctionnel (on qualifiera ces processus de « cloisonnés »). Le réflexe cher aux béhavioristes illustre bien ce type de processus. Ensuite, il y aurait des processus qui sont inférentiels et non cloisonnés, ce qui caractérise la cognition humaine, laquelle est isotropique (Fodor, 2000) ou quinienne (Fodor, 1983). Selon Fodor, les travaux de Bruner

et Postman, qui ont inspiré Kuhn, défendent l'idée qu'autant les processus perceptuels que cognitifs sont de cette nature.

Mais dans un ouvrage qui fera époque et deviendra l'un des plus important des sciences cognitives, Fodor (Fodor, 1983) soutiendra, preuves empiriques et arguments philosophiques à l'appui, que les processus perceptuels, bien qu'ils soient inférentiels comme les processus cognitifs, partagent ceci avec les réflexes qu'ils sont cloisonnés. La distinction ratée par les partisans du *New Look* et ceux qui s'en inspirent serait d'avoir bien compris que la perception, contrairement aux réflexes et comme la cognition, est inférentielle mais que, contrairement à la cognition et comme les réflexes, celle-ci est cloisonnée. Or, par définition, les processus cloisonnés ne peuvent pas être influencés par les croyances (même vraies et justifiées) qu'adopte ou rejette un individu. Tout comme le fait de croire que le jet d'air dirigé vers notre œil ne peut pas empêcher le clignement réflexe, le fait de savoir que les deux droites de l'illusion de Müller-Lyer sont de la même longueur n'empêche pas le système perceptuel de générer l'illusion bien connue. De la même manière, l'adoption d'un nouvel ensemble de croyances, comme c'est le cas lors du passage d'un paradigme à un autre, ne peut pas déterminer l'output du processus perceptuel. L'observation n'est pas chargée de théorie dans le sens où les anti-empiristes le voudraient.

Bien sûr, tous les psychologues cognitifs ne partagent pas la conception modulariste de Fodor. Paul Churchland a entretenu à ce sujet un long débat avec Fodor[3]. Et même parmi les partisans de la modularité, tous ne pensent pas que les modules perceptuels sont aussi cloisonnés que ce que Fodor croit (voir, par exemple, Prinz, 2006). On peut aussi se demander si l'observation est bien un processus psychologique de niveau subpersonnel comme le pense Fodor ou si c'est un processus cognitif de plus haut niveau, prenant nécessairement place au niveau d'une communauté d'individus (Cummins *et al.*, 2005). Mais toutes ces interrogations se posent au sein des sciences cognitives, ce qui prouve le point du cognitivisme méthodologique. Le débat philosophique autour de la nature de l'observation peut tirer profit des recherches en sciences cognitives.

Nous ne présenterons pas davantage cette forme populaire de cognitivisme, car ce que nous en avons montré suffit pour établir sa recette : (1) identifier un problème P en théorie de la connaissance ou en philosophie des sciences ; (2) explorer les sciences cognitives à la recherche d'éléments de solution ES au problème P ; (3) résoudre (en totalité ou partiellement), dissoudre ou reconstruire P à la lumière de ES. La même recette, *mutatis*

3. On retrouvera une partie du débat dans Churchland,1979, 1988 et Fodor, 1983, 1984, 1990.

mutandis, caractérise une forme semblable de cognitivisme traversant actuellement la philosophie, de la philosophie de l'esprit et la phénoménologie à l'éthique et la philosophie du langage.

TABLEAU 3

Le cognitivisme méthodologique

Dimensions	Valeur
Origine cognitive	Doctrinale
Origine disciplinaire	Sciences cognitives
Statut	Méthodologique
Apport	Modéré
Portée	Locale (certains problèmes en théorie de la connaissance)
Direction d'influence	Analytique

4. La connaissance comme objet cognitif

Cette forme de cognitivisme, certainement la plus assurée d'avoir un impact profond et permanent en théorie de la connaissance, est en général plutôt modérée, tel que nous avons défini ce caractère ici (voir aussi Engel, 1996). On trouve les formes les plus ambitieuses du cognitivisme dans ses différentes variantes ontologiques. Rappelons que, contrairement au cognitivisme méthodologique, qui se contente de chercher dans les sciences cognitives des concepts, thèses ou méthodes qui pourront servir dans une enquête épistémologique, le cognitivisme ontologique soutient que les objets ou phénomènes de la théorie de la connaissance sont liés à ceux des sciences cognitives par des relations ontologiques telles la réduction, l'émergence ou la survenance. Deux formes principales de cognitivisme ontologique ont vu le jour sous la plume des philosophes. La première cherche, par le biais de définitions et d'explications, à analyser ou réduire certains, voire l'ensemble, des concepts épistémiques à des notions tirées des sciences cognitives. Ce genre de travail analytique est souvent ce qu'on appelle une tentative de « naturaliser » la connaissance. La seconde forme, plus récente, veut plutôt faire émerger des propriétés et objets épistémiques à partir de l'interaction de propriétés et objets non épistémiques tirés de théories des sciences cognitives : elle part des sciences cognitives pour aller à la rencontre de la théorie de la connaissance. Nous présentons ici un exemple significatif de chacun.

4.1 Cognitivisme ontologique analytique

Dans son ouvrage *Knowledge and the Flow of Information*, Fred Dretske (Dretske, 1981) cherche à analyser la connaissance en termes d'une notion d'information dérivée de celle que l'on retrouve dans la théorie mathématique de la communication développée par Claude Shannon. Son travail est analytique : il part d'un concept bien défini de connaissance et cherche à le comprendre en termes d'un concept des sciences cognitives, ici étendues à la cybernétique.

Bien que l'ambition de Dretske soit globaliste, c'est-à-dire qu'il vise une reconstruction de l'ensemble de la connaissance en termes des notions tirées de la théorie de la communication, il s'en tient de fait à un projet plus local : la reconstruction de la connaissance perceptuelle. Mais, sur ce point précis, la proposition de Dretske se veut radicale : la théorie de la communication et d'autres notions cognitives (croyance, perception) sont suffisantes pour comprendre le phénomène de la connaissance perceptuelle.

La théorie mathématique de la communication s'intéresse à la *quantité* d'information portée par un message. Elle permet de mesurer la quantité d'information qu'un canal peut en général porter à un point donné au sujet d'événements qui se sont produits à un autre. L'information y est ainsi conçue comme une notion *formelle*. Celle-ci dénote une commodité *objective* et *quantifiable* reposant sur les dépendances objectives qui tiennent entre les événements du monde. C'est surtout l'objectivité de la notion mathématique d'information qui intéressera Dretske et qu'il cherchera à introduire en théorie de la connaissance. Pour ce faire, il dérivera d'abord une notion distincte d'information, *sémantique* celle-ci là où l'autre est formelle. Alors que la notion de Shannon s'intéresse à la *quantité* d'information, celle de Dretske précise le *contenu* d'information (ou *contenu informationnel*) porté par un événement. Dans la théorie mathématique de la communication, la quantité d'information à un point (récepteur) au sujet d'un autre (émetteur) est fonction de la dépendance nomologique entre les conditions aux deux points. C'est parce qu'il existe une loi causale (ou, plus réalistement, un jeu de lois causales) telle que ce qui se produit au récepteur est en partie causé par ce qui se produit à l'émetteur que l'un porte de l'information au sujet de l'autre et la *quantité* d'information portée est fonction de cette loi causale. Mais, selon Dretske, cette même loi causale permet d'identifier le *contenu* informationnel porté par le signal reçu au sujet de l'émetteur. Lorsqu'on appuie sur le bouton d'une sonnette de porte d'entrée et que le son du carillon se fait entendre, alors le son du carillon porte l'information que quelqu'un a appuyé sur le bouton, et ce parce qu'il existe une loi causale liant les deux événements. Mais le son du carillon en lui-même (ajouté à des

connaissances d'arrière-plan) ne porte pas d'information au sujet de l'identité de la personne qui appuie sur le bouton ou sur l'identité du doigt qu'elle a utilisé pour appuyer sur la sonnette parce qu'il n'existe pas de loi causale liant ces événements (ex. : « Paul a appuyé sur le bouton de la sonnette » ou « Celui qui a appuyé sur la sonnette a utilisé son pouce pour le faire ») au son du carillon. La situation est différente pour les téléphones portables contemporains disposant d'une sonnerie personnalisée : le son du timbre porte de l'information au sujet de l'identité de celui qui est au bout de la ligne parce que les systèmes téléphoniques contemporains sont construits pour qu'une dépendance nomologique existe entre l'identité de l'appelant et le type de sonnerie qui se fait entendre. Tous ces cas sont parfaitement couverts par l'extension proposée de la théorie de Shannon.

Ayant établi ces faits, Dretske peut énoncer le principe général gouvernant sa sémantique de l'information : un signal *r* porte l'information que *s* est *F* si et seulement si la probabilité conditionnelle que *s* soit *F*, étant donné *r*, est 1[4]. Pour le dire simplement, un signal porte une information déterminée (*s* est *k*) lorsqu'il la rend certaine (probabilité = 1) alors qu'elle ne l'est pas (probabilité < 1) étant donné les seules connaissances d'arrière-plan. Plusieurs questions sont soulevées par cette définition du contenu informationnel, que nous ne pouvons pas aborder ici (voir McLaughlin, 1991). Avant de poursuivre, il est toutefois important de noter que nous avons là une réduction, par définition, d'une notion sémantique (porter de l'information) à des dépendances objectives entre des faits (le signal et l'arrière plan de connaissances), dépendances exprimées en termes de probabilités conditionnelles. Pour Dretske, le contenu informationnel du signal est donc un fait objectif et l'arrivée du signal, par exemple en input, est un événement qui peut en causer d'autres. Selon lui, la définition que nous venons de donner légitime l'usage d'expressions comme « l'information que *s* est *F* a causé tel événement » (tout au long : l'arrivée du signal *r* portant l'information que *s* est *F* a causé tel événement).

Ayant défini une notion d'information qui est à la fois sémantique (contrairement à celle de la théorie de Shannon) et objective (contrairement aux notions traditionnelles d'information), Dretske peut maintenant s'attaquer à la connaissance perceptuelle. Il définira celle-ci comme une croyance soutenue par des informations. Par exemple, j'aurai la connaissance perceptuelle « il y a quelqu'un à la porte » parce que cette croyance qu'il y a quelqu'un à la porte est soutenue par l'information portée par le son du

4. En réalité, il faut aussi ajouter un paramètre *k* représentant les connaissances d'arrière-plan. Le signal *r* porte l'information que *S* est *F* si et seulement si la probabilité que *S* soit *F*, étant donné *r* et *k* est 1 et plus petite que 1 étant donné *k* seul.

TABLEAU 4

La théorie informationnelle de la connaissance de Dretske

Dimensions	Valeur
Origine cognitive	Doctrinale
Origine disciplinaire	Sciences cognitives, cybernétique
Statut	Ontologique
Apport	Radical
Portée	Locale (connaissance perceptuelle) mais avec une visée globale
Direction d'influence	Analytique

carillon. Plus tard (Dretske, 1988), il en viendra même à réduire la notion de croyance en termes informationnels. Nous ne pouvons pas élaborer davantage la théorie de la connaissance de Dretske, mais ce que nous avons vu suffira pour en comprendre les grandes lignes.

4.2 Cognitivisme ontologique émergentiste

Une autre façon de mettre les sciences cognitives à contribution en théorie de la connaissance serait de fixer d'avance une classe de mécanismes qui soit « de bas niveau », par rapport au niveau cognitif et épistémique de description, de représenter ensuite ces mécanismes dans un formalisme particulier de modélisation dynamique, puis enfin de simuler l'action du mécanisme dans divers contextes ou en réponse à divers inputs. Des propriétés globales de la classe de mécanismes ainsi modélisée émergeront alors et qu'on pourra observer et étudier. Cette méthode, qui fait appel à la modélisation et la simulation puis, ultimement, à l'émergence de propriétés globales, est de plus en plus pratiquée en ingénierie et dans les sciences de la vie en général. En biologie par exemple, le domaine dit de la « vie artificielle » (*Artificial Life*) permet l'étude de phénomènes biologiques qu'il serait par ailleurs difficile, voire impossible, d'étudier sur le terrain ou en laboratoire.

Pour mieux comprendre l'optique émergentiste, nous examinerons une conception émergentiste particulière de la connaissance basée sur le formalisme des réseaux de neurones. Pour ne pas se méprendre sur la nature du modèle présenté, il faut cependant expliquer d'entrée de jeu le statut des modèles connexionnistes en sciences cognitives. Pour ce faire, il faut comprendre au juste ce qu'est un réseau de neurones artificiels puis ensuite distinguer deux usages distincts mais liés qu'on peut en faire. Un réseau de neurones artificiels (RNA) est un mécanisme de calcul formé d'un réseau d'unités simples de calcul liées entre elles par des arêtes pondérées. On peut

représenter mathématiquement ce réseau comme un graphe dirigé (ou digraphe). Dans le plus simple des cas, chaque nœud du graphe se voit assigner une valeur d'état et une fonction de transfert. Cette dernière déterminera les capacités de calcul du nœud, soit l'activation que l'unité transmettra à celles qui, étant donné la topologie ou connectivité du réseau, sont situées en aval, et ce en fonction de son état actuel et de la somme pondérée des activations reçues des unités en amont. Chacune des arêtes du graphe se voit également assignée une valeur représentant la force du lien entre les unités qu'il connecte et qui servira à pondérer l'activation transmise entre les unités du réseau. On peut ajouter une foule d'autres propriétés aux unités ou aux arêtes mais celles-ci nous conviendront. Étant donné ces éléments de base, on peut construire une variété de réseaux se distinguant par leur topologie et il a été démontré empiriquement que certaines de ces architectures manifestent des propriétés intéressantes de traitement de l'information (voir par exemple Rogers et McClelland, 2004).

Il est à noter que nous n'avons là pour l'instant qu'un formalisme mathématique capable dans certains cas de traiter de l'information, et plusieurs technologies actuelles se limitent à appliquer ces capacités de calcul. Pour passer du formalisme et de l'outil de calcul au modèle, il faut interpréter les éléments et la dynamique du formalisme, ce que l'on fait, ici comme ailleurs en science, en définissant une fonction d'interprétation liant les différents éléments constituant le formalisme à des éléments du domaine visé. Ainsi, si on interprète les nœuds du graphe comme des agents sociaux et les arêtes comme un type de lien social qu'ils peuvent entretenir (par exemple, se connaître), alors le graphe modélisera un réseau social et plusieurs propriétés intéressantes des réseaux sociaux ont été découvertes par l'étude de ce genre de modèles (Degenne et Forse, 1999). Bien sûr, la plus connue des interprétations du formalisme, celle qui lui donne en fait son nom, prend les neurosciences pour domaine d'interprétation. Les nœuds du graphe sont alors compris comme des entités neurologiques fonctionnellement isolables (des neurones, des colonnes corticales, des portions de membrane neuronale), leur valeur comme l'activation de ces entités, les arêtes comme la connexion entre ces entités. Plusieurs doutent de la valeur du modèle des structures neuronales généré par cette interprétation, rappelant que plusieurs propriétés importantes du domaine d'interprétation ne sont pas représentées par le modèle, et qu'un certain nombre de propriétés du modèle sont absentes dans le domaine de cible (Crick et Asanuna, 1986). Cependant, divers chercheurs s'affairent à améliorer le modèle, particulièrement dans le champ de recherche connu sous le nom de neurosciences cognitives computationnelles. L'interprétation neurologique du formalisme développé par les neurosciences cognitives computationnelles offre la perspective à long terme

d'une reconstruction microscopique (en termes de neurones, voire de portions de membranes et même de molécules) de phénomènes macroscopiques comme la cognition ou la connaissance. Mais il n'est plus évident qu'il s'agirait là de *cognitivisme* à proprement parler, et on devra peut être forger un néologisme (« *neurologisme* » *?*) pour dénoter cette position.

Mais il existe une autre interprétation, mésoscopique et franchement cognitive, du formalisme et c'est à celle-là que nous nous intéresserons ici. Dans ce cas, les unités ne sont pas interprétés comme étant des neurones ou autres structures neurologiques mais comme étant des micro-concepts, un domaine dit « micro-cognitif » (Clark, 1989) ou sous-symbolique (Smolensky, 1988) d'interprétation. Un micro-concept est une entité sémantique sous-personnelle non lexicalisée représentant une unité de co-variation cohérente dans le monde (Rogers et McClelland, 2004). Le monde serait ainsi fait que certaines propriétés auraient tendance à être co-présentes d'une manière statistiquement décelable : elles formeraient ainsi une unité de co-variation cohérente. Par exemple, les propriétés d'être jaune, circulaire et entouré de bleu ont tendance à se co-produire souvent au-dessus de nos têtes. Cette théorie postule ainsi qu'il existe dans le monde de telles unités et que nos systèmes sensoriels sont capables de les extraire. Il s'agit là d'une primitive micro-cognitive non analysée du modèle[5]. Dans ces modèles micro-cognitifs, la valeur de l'unité est interprétée comme signifiant la force actuelle de cette co-présence. Si aucune des propriétés n'est actuellement présente, alors l'activation de l'unité sera de 0 ; si elles sont toutes fortement présentes, alors elle sera de 1 (sur un maximum possible de 1) ; si les propriétés sont présentes mais partiellement (ex. : le cercle est partiel, la couleur jaunâtre et l'entourage gris-bleu), alors l'activation sera une fraction entre 0 et 1 proportionnelle au degré de présence des propriétés. Enfin, les arêtes sont interprétées au niveau micro-cognitif comme des connexions entre les micro-concepts, mais la signification de cette connexion n'est pas précisée davantage. En particulier, elles n'ont pas la riche interprétation que l'on retrouve dans les réseaux sémantiques (Quillian, 1968) où les connexions reçoivent divers sens précis, les plus connus étant ISA (est-un) et HAS (possède). Puisque les connexions sont initialisées à des valeurs aléatoires, elles n'implémentent au départ rien de précis dans le réseau. Aucun autre élément du formalisme ne reçoit initialement une interprétation. L'input au réseau, encodé dans une couche dite « d'entrée », est donc un vecteur de micro-concepts jugés pertinents eu égard à une tâche donnée et l'output, encodé dans une couche dite « de sortie », est

5. On sait par ailleurs que l'apprentissage hebbien dans une mémoire associative permet d'extraire la structure corrélationnelle du monde. Cette notion primitive non analysée du modèle pourrait donc recevoir une explication dans un modèle plus étendu.

un vecteur décrivant finement et précisément l'action à effectuer. Puisque les connexions sont initialisées à des valeurs aléatoires, le comportement initial du réseau est lui aussi aléatoire. Mais de tels réseaux peuvent être entraînés. On entraînera en général ces réseaux afin qu'ils réalisent diverses tâches qui leur demandent d'interagir correctement avec l'environnement, de distinguer adéquatement des objets de l'environnement, de manipuler adéquatement un mécanisme, d'effectuer adéquatement une procédure, etc. On les entraîne au moyen d'un algorithme d'apprentissage qui réduit progressivement l'erreur initiale jusqu'à atteindre en général, mais pas assurément, l'erreur minimale pour la tâche à effectuer[6].

Il a été montré empiriquement que le simple fait d'apprendre à effectuer ces tâches amène le réseau à se construire une représentation complexe de la structure de l'environnement dépassant ce qui y est directement observable. Le type le plus simple de réseau possédant cette capacité contient une couche dite « cachée » recevant ses activations de la couche d'entrée et envoyant de l'activation vers la couche de sortie. Imaginons par exemple qu'un tel réseau doive apprendre à interagir avec divers objets qu'il trouve dans son environnement naturel (des animaux, des plantes, des arbres). En input, il ne reçoit que des micro-concepts : vole, a des feuilles, nage sous l'eau, etc.[7]. Au début, le réseau se comporte de la même manière envers tous les objets de son environnement (il est globalement mauvais), mais au fur et à mesure que l'algorithme d'apprentissage remplace les connexions aléatoires par des connexions qui permettent au réseau de remplir sa tâche, celles-ci en viennent à contenir (ce que certains n'hésiteront pas à appeler) un « savoir » concernant la tâche. S'il ne s'agit pas là d'un abus de langage (chose que nous aurons à déterminer), un objet épistémique (une connaissance) aura ainsi émergé de l'interaction d'un mécanisme avec son environnement.

Diverses méthodes statistiques permettent en effet d'offrir une interprétation épistémique convaincante à divers « objets » construits par l'algorithme d'apprentissage ainsi qu'à divers phénomènes se produisant au sein du réseau entraîné. Le premier et plus important objet construit par l'algorithme d'apprentissage est une matrice de connectivité, soit l'ensemble des valeurs des connexions lorsqu'on juge que le réseau performe adéquatement

6. Cette forme d'apprentissage supervisé n'est pas toujours réaliste, bien qu'il le soit plus que ce qu'on a pensé initialement ; mais il existe des formes plus réalistes d'apprentissage supervisé (voir par exemple l'algorithme Generec développé dans O'Reilly et Munakata, 2000).

7. Ces micro-concepts sont trop « lexicaux » pour être réalistes. On peut s'attendre à ce que les véritables micro-concepts « dénotent » des co-présences de propriétés, par exemple des magnitudes physiques, pour lesquelles nous ne possédons pas de termes dans notre langue naturelle. L'usage ici de termes lexicaux pour exprimer ces micro-concepts doit donc être vu comme un raccourci simplifiant l'expression.

la tâche. Cette matrice est une structure stable et permanente du réseau. Puisque c'est elle qui permet au réseau de réaliser sa tâche, on peut dire qu'elle implémente le savoir-faire (*know how*). Ce savoir-faire est *fiable* et *justifié*. Il est fiable parce qu'il est bien connu que de tels réseaux sont robustes en ce qu'ils peuvent répondre adéquatement en dépit d'une quantité importante de bruit (interne ou externe) et que la dégradation de leur performance est lente et progressive. Ce savoir-faire est justifié parce que construit par un processus *normatif*, la réduction de l'erreur comportementale[8]. Il est difficile d'interpréter ce savoir pratique comme étant constitué de « connaissances » individuelles puisque celui-ci forme un tout indissociable et puisque celui-ci ne possède aucune propriété sémantique. Nous avons donc là une forme de holisme épistémique assez proche de l'esprit (mais non de la lettre) du holisme de confirmation de Duhem-Quine.

Ce holisme épistémique au niveau de la matrice de connectivité ne signifie pas qu'aucune structure épistémique puisse être individuée au sein du réseau ; bien au contraire. Hinton (Hinton, 1981) de même que Rogers et McClelland (Rogers et McClelland, 2004) ont étudié en détail le contenu sémantique construit pour réaliser la tâche et ont observé que l'algorithme d'apprentissage crée une matrice qui, par le biais des valeurs qu'elle contient, impose une riche structure catégorielle *à l'activation du réseau*. Ainsi, pour reprendre l'exemple précédent, si l'activation des unités d'entrée correspond à l'activation de micro-concepts provenant du domaine du vivant (…a des ailes, …vole, …a des feuilles, …est principalement vert, etc.) et si le réseau est confronté à des objets de ce domaine (des rouges-gorges, des chênes, des truites, etc.), il existera alors une fonction robuste entre les objets de l'environnement et les patrons d'activation de la couche cachée suggérant qu'il est justifié de leur assigner une interprétation épistémique.

Au début de l'apprentissage, les connexions étant initialisées aléatoirement, le réseau répondra de manière indifférenciée à tous ces objets. Mais, pour réduire l'erreur comportementale, l'espace d'activation est rapidement partitionné en deux sous-espaces flous, l'un correspondant par exemple aux végétaux et l'autre aux animaux. Au centre de ces espaces, il y aura respectivement des animaux et des végétaux particulièrement typiques, étant

8. Dans les algorithmes d'apprentissage habituels, cette norme est fournie au réseau par celui qui entraîne le réseau (pour ceux qui sont familiers avec ces algorithmes, il s'agit de ce que nomme « l'output désiré », sur la base duquel sera calculé le signal d'erreur qui servira lui-même au calcul de la modification des poids). Il existe des algorithmes, comme l'apprentissage par renforcement, où la norme, plus réaliste sur le plan biologique et neurologique, est fournie par des fonctions de renforcement et de valeur, laquelle détermine, pour chaque état de l'environnement, la somme des récompenses qu'il pourra accumuler dans le futur à partir de cet état (voir Sutton et Barto, 1998).

donné les instances observées des deux classes. À la périphérie, il y aura respectivement des animaux particulièrement atypiques (là encore, étant donné les instances observées des deux classes), et à la frontière entre les deux espaces flous, il y aura des végétaux et des animaux atypiques qui partagent plusieurs caractéristiques (peut-être des plantes carnivores et des animaux immobiles !). Mais à l'intérieur de ces sous-espaces, le réseau répondra de manière indifférenciée aux différents végétaux et animaux qu'il rencontre : il ne distinguera pas entre un rouge-gorge et une truite, ou entre un chêne et une marguerite. Mais progressivement le réseau parviendra à distinguer, par exemple, les oiseaux, des mammifères et des poissons, pour ce qui est des animaux, et les plantes, arbres et champignons, pour ce qui est des végétaux. Encore là, il y aura au centre de ces sous-espaces des prototypes particulièrement représentatifs de chacune des classes, des cas atypiques à la frange et des cas présentant des similarités aux frontières. Si l'apprentissage est poursuivi, le réseau parviendra, par exemple, à construire des sous-espaces correspondant à des chênes, des carpes, des bégonias, et ainsi de suite, jusqu'aux limites de discrimination de son appareil perceptuel. L'algorithme d'apprentissage a façonné la matrice synaptique de façon à ce qu'il existe une riche hiérarchie catégorielle au sein de l'espace d'activation. Rappelons avant de poursuivre que le réseau n'a jamais reçu en entrée que les micro-concepts. Notons aussi que des réseaux plus sophistiqués peuvent construire des prototypes d'autres types. Ainsi, un réseau récurrent peut représenter et catégoriser des contiguïtés temporelles. Et notons enfin qu'un algorithme génétique peut lui aussi évoluer en matrice synaptique, de sorte que le formalisme n'est pas nécessairement *empiriste* (un réseau peut « naître » avec une hiérarchie conceptuelle). Plus intéressant encore : on peut enchâsser les deux algorithmes (apprentissage et génétique) de manière à créer une hiérarchie à la fois tributaire de l'apprentissage et de l'évolution, à la fois innée et acquise (Calabretta et Parisi, 2001).

Dans ce contexte, il paraît justifié de dire que l'activation de la couche cachée correspond à une *croyance occurrente* du réseau : l'activation d'un certain vecteur signifiera « Il y a probablement un chêne ici » ou « Il y a très certainement un chêne ici », etc. On dira de cette croyance qu'elle est vraie lorsqu'il y a de fait un chêne dans l'environnement (c'est-à-dire, dans le modèle, lorsque les micro-concepts qui ont activé la couche d'entrée ont été générés par l'appareil sensoriel – voir ci-dessus – sous l'influence causale d'un chêne). Comme le réseau peut générer la croyance qu'il y a un chêne lorsque placé devant un orme, par exemple, celui-ci peut donc avoir des croyances fausses, et on dira de la croyance en question qu'elle est fausse lorsque, de fait, il n'y a pas de chêne dans l'environnement du réseau.

Dans un réseau bien entraîné, la majorité des croyances fausses correspondront aux propositions qui se retrouvent à la périphérie des sous-espaces et que le réseau croit donc faiblement. À l'opposé, la majorité des croyances vraies du réseau correspondront aux propositions qui sont au cœur des sous-espaces. On peut donc dire du réseau, et notamment de sa matrice synaptique, qu'il est fiable, c'est-à-dire que, en général et après entraînement, il croit fortement seulement les propositions vraies et faiblement seulement les fausses. Nous avons avec la fiabilité une autre propriété épistémique globale de la matrice synaptique : sa capacité de croire des propositions vraies (c'est-à-dire, dans le modèle, de générer des vecteurs d'activation proche des centroïdes des sous-espaces de sa hiérarchie conceptuelle) qu'elles sont vraies et des fausses qu'elles sont fausses. Mais on peut également dire des vecteurs eux-mêmes qu'ils sont justifiés : ils ont été produits par un système fiable. Lorsque produits par une matrice bien entraînée, les vecteurs d'activation du système sont justifiés. S'ils sont, de plus, vrais, alors on peut dire d'eux qu'ils sont les connaissances explicites du réseau. Qui plus est, elles sont produites par un système configuré pour des raisons normatives. Leur nature sémantique (conceptuelle et propositionnelle) et « mentale » (doxastique) résulte des connexions entre les couches. Ces propriétés ont été imposées au système par l'algorithme d'apprentissage pour réduire l'erreur comportementale du système, c'est-à-dire se conformer à une norme (imposée de l'extérieur).

Il est important de remarquer que les propriétés épistémiques qui émergent suite à l'apprentissage et dans le contexte de la dynamique d'activation du réseau ne correspondent pas directement aux propriétés épistémiques traditionnelles. Ainsi, si l'on peut dire que le réseau contient des croyances tacites et explicites justifiées, celles-ci, contrairement à ce que pose habituellement la théorie de la connaissance, ne sont pas de même nature. En effet, nous avons vu que les connaissances tacites forment un tout indissociable, acquis suite à l'activité du mécanisme d'apprentissage et duquel elles tirent directement et entièrement leur justification. C'est parce que l'algorithme d'apprentissage réussit en gros (et dans la majorité des cas) à réduire l'erreur comportementale que les connaissances tacites sont, en bloc, fiables et justifiées. Les connaissances tacites, si elles sont justifiées en tant que tout, n'entretiennent pas une relation de correspondance aux faits de l'environnement, tant individuellement qu'ensemble. Elles forment un tout qui n'entretient aucune relation sémantique de correspondance au monde et qui ne peut être découpé pour y trouver des croyances qui entretiendraient individuellement des relations de correspondance aux faits du monde. Ce sont des croyances justifiées en bloc et pour lesquelles il ne fait pas vraiment sens de dire qu'elles ont une sémantique correspondantiste. Les

connaissances explicites, quant à elles, peuvent être individuées, ce sont des patrons d'activation de la couche cachée, mais elles dérivent complètement des connaissances explicites tant pour leur existence que pour leurs propriétés épistémiques et sémantiques. Elles sont en effet justifiées parce que générées par l'action d'une structure justifiée, la matrice de connectivité. Et contrairement aux connaissances tacites qui ne possèdent pas vraiment de sémantique, les connaissances explicites possèdent un contenu sémantique interprétable. On peut aisément assigner une condition de vérité (floue, à cause de la nature des concepts en jeu) au vecteur d'activation de la couche cachée, mais les propositions floues qu'on y retrouve sont essentiellement déictiques (voir Stein, 1994 pour des représentations découplées du contexte de leur condition de vérité). Nous avons vu également que les concepts qui composent ces croyances possèdent une riche structure hiérarchique, ce qui permet au système de pouvoir faire des inférences sur la base de ces relations.

Nous pourrions détailler davantage les propriétés épistémiques émergeant de l'activité de ces réseaux, ou les ressemblances et différences entre ces propriétés et les propriétés épistémiques étudiées par les théories traditionnelles de la connaissance, mais ce n'est pas l'objet de ce chapitre. Nous avons montré, j'espère, qu'il existe une forme viable de cognitivisme ontologique émergentiste en théorie de la connaissance et, faute d'espace, nous devrons nous limiter à cette simple démonstration.

TABLEAU 5

La neuroépistémologie de Paul Churchland

Dimensions	Valeur
Origine cognitive	Doctrinale
Origine disciplinaire	Sciences cognitives connexionnistes
Statut	Ontologique
Apport	Radical
Portée	Globale
Direction d'influence	Émergentiste

On voit en comparant les tableaux résumant le psychologisme de Quine et la neuroépistémologie de Churchland que les deux formes de naturalisme sont très proches l'une de l'autre. Si, de plus, on remplaçait l'algorithme de modification du poids des connexions favorisé par Churchland (la rétropropagation) par un algorithme aujourd'hui populaire et plus réaliste sur

le plan biologique, soit l'apprentissage par renforcement (*reinforcement learning*, Sutton et Barto, 1998), les deux positions se rapprocheraient encore davantage.

Mais peu importe, notre but était d'introduire le cognitivisme en théorie de la connaissance et de montrer son unité et sa diversité. Pour conclure, nous aimerions revenir sur ce dernier point. L'unité du cognitivisme tient dans les deux premiers éléments que nous avons répertoriés pour caractériser le naturalisme : ses origines cognitive et disciplinaire. Comme tout naturalisme post-quinien, le cognitivisme est doctrinal. On ne peut plus revenir aux formes de naturalisme qui avaient court au XIX^{e} et qui reposaient sur une confusion des questions normatives et descriptives. Le cognitivisme, à tort ou à raison, croit qu'il peut informer son analyse normative à partir de considérations descriptives. Il le croit parce que, en cela, il suit Quine et non parce qu'il confond les deux types de questions. Le cognitivisme est aussi unifié sur le plan disciplinaire : il tire son origine des sciences cognitives. Mais puisque les sciences cognitives sont une entreprise multidisciplinaire regroupant, au fond, toutes les sciences qui ont quelque chose à dire sur la cognition (humaine ou animale, naturelle ou artificielle), c'est à la fois dire beaucoup et dire bien peu que dire du cognitivisme qu'il tire son origine disciplinaire des sciences cognitives. On assiste, par exemple, à un retour d'une certaine forme de béhaviorisme en sciences cognitives – que ce soit l'usage de l'algorithme d'apprentissage par renforcement dont nous avons parlé ou la montée robotique dite comportementale (*behavior-based robotics*) et des agents réactifs. Est-ce à croire que Quine, s'il formulait aujourd'hui son épistémologie naturalisée, se réclamerait du cognitivisme ? En tout cas, sa position comme nous l'avons vu est proche de celle de théoriciens de la connaissance qui se disent cognitivistes. Les quatre autres dimensions font la diversité du cognitivisme. Toutes les variantes identifiées existent présentement et constituent autant de programmes de recherche épistémologiques susceptibles de porter fruit.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Publications en langue française

ANDLER, D., dir. [2004], *Introduction aux sciences cognitives* (édition revue et augmentée), Paris, Gallimard.

ANDLER, D. FAGOT-LARGEAULT, A. et SAINT-SERNIN, B. [2002], *Philosophie des sciences* (2 volumes). Paris, Gallimard.

BARBEROUSSE, A., KISTLER, M. et LUDWIG, P. [1994], *La philosophie des sciences au XX^{e} siècle*, Paris, Flammarion.

DUPUY, J.-P. [1994], *Aux origines des sciences cognitives*, Paris, La Découverte.

ENGEL, P. [1994], *Introduction à la philosophie de l'esprit*, Paris, La Découverte.

ENGEL, P. [1996], *Philosophie et psychologie*, Paris, Gallimard.

ENGEL, P. [2007], *Va savoir !*, Paris, Hermann.

FODOR, J. [1983], *La Modularité de l'esprit : essai sur la psychologie des facultés*, trad. française par A. Gerschenfeld, Paris, Les Éditions de Minuit.

FISETTE, D. et POIRIER, P. [2000], *Philosophie de l'esprit. État des lieux*, Paris, Vrin.

QUINE, W. V. O. [1969], « L'épistémologie, devenue naturelle », dans *La relativité de l'ontologie et autres essais*, trad. française par J. Largeault, Paris, Aubier, p. 83-105.

PACHERIE, E. et PROUST, J., dir. [2004], *La Philosophie cognitive*, Paris, Ophrys et Editions de la MSH.

PROUST, J., ANDLER, D., JACOB, P., RÉCANATI, F., SPERBER, D., dir. [1992], *Épistémologie et cognition*, Sprimont, Mardaga.

Autres travaux cités

BRUNER, J.S. et POSTMAN, L. [1949], « On the Perception of Incongruity : A Paradigm », *Journal of Personality*, 18, p. 206-223.

CALABRETTA, R. et PARISI, D. [2001], « Evolutionary Connectionism and Mind/Brain Modularity », Technical Report NSAL 01-01.

CHURCHLAND, P. M. [1979], *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press.

CHURCHLAND, P. M. [1988], « Perceptual Plasticity and Theoretical Neutrality : A Reply to Jerry Fodor », *Philosophy of Science*, 55, p. 167-187.

CLARK, A. [1989], *Microcognition*, Cambridge, MIT Press.

CRICK, F. et ASANUNA, C. [1986], « Certain Aspects of the Anatomy and Physiology of the Cerebral Cortex », dans RUMELHART, D. E. et MCCLELLAND, J. C. (dir.), *Parallel Distributed Processing, volume 2 : Psychological and Biological Models,* Cambridge, MIT Press, 1986, p. 333-371.

CUMMINS, R., POIRIER, P et ROTH, M. [2005], « Epistemological Strata and the Rules of Right Reason », *Synthese*, 141, p. 287-331.

DEGENNE, A. et FORSE, M. [1999], *Introducing Social Networks*, Thousand Oaks, Sage Publications.

DENNETT, D. C. [1978], « Why the law of effect won't go away ? », repris dans DENNETT, D. C., *Brainstorms*, Cambridge, MIT Press, 1981, p. 71-89.

DENNETT, D. C. [1996], *Darwin's Dangerous Idea*, New York, Simon & Schuster.

DRETSKE, F. I. [1981], *Knowledge and the Flow of Information,* Cambridge, MIT Press.

DRETSKE, F. I. [1988], *Explaining Behavior,* Cambridge, MIT Press.

FODOR, J. A. [1984], « Observation Reconsidered », repris dans FODOR [1990], p. 231-250.

FODOR, J. A. [1985], « Precis of *The Modularity of Mind. Behavioral and Brain Sciences*, vol 8, p. 1-5.

FODOR, J. A. [1990], *A Theory of Content and Other Essays*, Cambridge, MIT Press.

FODOR, J. A. [1990a], « A Reply to Churcland's 'Perceptual Plasticity and Theoretical Neutrality' », repris dans FODOR [1990], p. 254-264.

FODOR, J. A. [2000], *The Mind Doesn't Work That Way,* Cambridge, MIT Press.

HANSON, R. N. [1958], *Patterns of Discovery : An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science,* Cambridge, Cambridge University Press.

HINTON, G. E. [1981], « Implementing semantic networks in parallel hardware », dans HINTON, G. E. et ANDERSON, J. A. (dirs.), *Parallel Models of Associative Memory,* Hillsdale (NJ), Erlbaum, p. 191-217.

KIM, J. [1988], « What is Naturalized Epistemology ? », dans J. TOMBERLIN (dir.), *Philosophical Perspectives* 2, Asascadero (CA), Ridgeview Publishing Co, p. 381-406.

KIM, J. [1993], *Supervenience and Mind : Selected Philosophical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press.

KUHN, T. S. [1962], *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press (2e éd. augmentée d'une post-face, 1970). Trad. française par Laure Meyer sous le titre *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1982.

MCLAUGHLIN, B. [1991], *Dretske and His Critics*, Oxford, Basil Blackwell.

O'REILLY, R. C. et MUNAKATA, Y. [2000], *Computational Explorations in Cognitive Neuroscience*, Cambridge, MIT Press.

POIRIER, P. [2005], « Behaviorism, varieties of », *The Encyclopædia of Language and Linguistics*, Amsterdam, Elsevier, p. 714-719.

POIRIER, P. et CHICOISNE, G. [2006], « A framework for thinking about distributed cognition », *Pragmatics and Cognition*, 14, p. 215-234.

PRINZ, J. [2006], « Is the Mind Really Modular ? », dans R. STAINTON (dir.), *Contemporary Debates in Cognitive Science*, Oxford, Blackwell, p. 22-36.

QUILLIAN, M. R. [1968], « Semantic Memory », dans M. MINSKY (dir.), *Semantic Information Processing,* Cambridge, MIT Press, p. 227-270.

QUINE, W. V. O. [1998], « Reply to Morton White », dans Quine, W., Hahn, L., & Schilpp, P. (dir.), *The Philosophy of W. V. Quine*, 2e éd., La Salle, Open Court, 1998, p. 663-5.

ROGERS, T., et MCCLELLAND, J. [2004], *Semantic Cognition*, Cambridge, MIT Press.

SMOLENSKY, P. [1988], « On the proper treatment of connectionism », *Behavioral and Brain Sciences*, 11, p. 1-23.

STEIN, L. [1994], « Imagination and Situated Cognition », *Journal of Experimental and Theoretical Artificial Intelligence,* 6, p. 393-407.

SUTTON, R., et BARTO, A. [1998], *Reinforcement Learning*, Cambridge, MIT Press.

VAN GELDER, T. [1995], « What might cognition be, if not computation ? », *The Journal of Philosophy*, 92, p. 345-381.

WIMSATT, W. C. [1986], « Forms of aggregativity », dans DONAGAN, A., & PEROVICH, A., *Human Nature and Natural Knowledge*, Berlin, Springer, 1986, p. 259-291.

Liste des contributeurs

Richard BODEÜS, membre de la Société Royale du Canada, est professeur titulaire au Département de philosophie de l'Université de Montréal. Auteur de nombreux travaux en histoire de la philosophie, et tout spécialement sur Aristote et la tradition aristotélicienne, il a en particulier fait paraître une nouvelle édition critique du traité des *Catégories* accompagnée de sa traduction en français (Les Belles Lettres, 2001).

Yves BOUCHARD est professeur titulaire au département de philosophie et d'éthique appliquée de l'Université de Sherbrooke. Son principal champ de recherche est l'épistémologie contemporaine. Parmi ses publications, on retrouve *Calcul en logique du premier ordre* (Presses de l'Université du Québec, 2015) et *Le holisme épistémologique de Kant* (Bellarmin et Vrin, 2004).

Josiane BOULAD-AYOUB, C. M., membre de la Société Royale du Canada, est professeure émérite de philosophie moderne à l'Université du Québec à Montréal et titulaire de la Chaire UNESCO d'étude des fondements philosophiques de la justice et de la société démocratique. Auteure et éditrice, elle a publié un grand nombre d'ouvrages sur la philosophie des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, sur les Idéologues ainsi que sur la Révolution française, notamment *La Révolution cartésienne* (en collaboration avec P.-M. Vernes) (Québec, PUL, 2006) et « La figure de Descartes au XVIII^e^ siècle » dans *La Fabrique de la Modernité*, SVEC, Oxford, Oxford University Press, 2015.

Sébastien CHARLES est doyen de la recherche et de la création à l'Université du Québec à Trois-Rivières. Ses recherches portent sur le scepticisme et l'idéalisme à l'âge classique, thèmes évoqués notamment dans *Berkeley dans la pensée des Lumières. Immatérialisme et scepticisme au XVIII^e^ siècle* (Vrin, 2003). Plus récemment, il a fait paraître sous sa direction *Scepticism in the Eighteenth Century. Enlightenment, Lumières, Aufklarüng* (Springer, 2013) et *Berkeley Revisited : Moral, Social and Political Philosophy* (Oxford University Studies in the Enlightenment, 2015).

François DUCHESNEAU, membre de la Société Royale du Canada, est professeur émérite de philosophie moderne et de philosophie et d'histoire des sciences à l'Université de Montréal. Il a publié de nombreux ouvrages sur la philosophie des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles et sur l'histoire des théories biologiques de la Révolution scientifique à nos jours, entre autres *Philosophie de la biologie* (Paris, Presses Universitaires de France, 1997), *Les Modèles du vivant de Descartes à Leibniz* (Paris, Vrin, 1998), *Leibniz. Le vivant et l'organisme* (Paris, Vrin, 2010) et *La Physiologie des Lumières* (2^e^ éd., Paris, Classiques Garnier, 2012).

Yves GINGRAS est professeur titulaire au département d'histoire, chercheur au Centre interuniversitaire de recherche sur la science et la technologie (CIRST) de l'Université du Québec à Montréal et titulaire de la Chaire de recherche du Canada en histoire et sociologie des sciences. Ses travaux portent sur l'histoire de la mathématisation de la physique, la formation des disciplines scientifiques et la transformation des universités depuis 1700. Ses titres les plus récents sont *Sociologie des sciences* (PUF, 2013), *Les dérives de l'évaluation de la recherche* (Raisons d'agir, 2014), *L'Impossible dialogue. Sciences et religions* (Boréal, 2016).

Sandra LAPOINTE est professeure agrégée au département de philosophie de l'Université McMaster. Ses recherches portent sur l'histoire de la philosophie analytique dans le monde germanophone au XIX^e^ et au début du XX^e^ siècle. Elle a publié, comme auteure et comme directrice de publication, plusieurs articles et ouvrages sur l'histoire de la logique et de la théorie de la connaissance. Elle est entre autres l'auteure de *Bolzano's Theoretical Philosophy* (Palgrave Macmillan, 2011), *Bolzano contre Kant. Le Nouvel Anti-Kant (*Vrin, 2006) et *Qu'est-ce que l'analyse ?* (Vrin, 2008).

Georges LEROUX, membre de l'Académie des Lettres du Québec et de la Société royale du Canada, est professeur émérite du département de philosophie de l'Université du Québec à Montréal. Spécialiste de la philosophie ancienne, il a fait paraître une traduction de *La République* de Platon (Paris, Éditions Flammarion, 2002). Son plus récent essai, *Différence et liberté,* est paru à Montréal en 2016 chez l'éditeur Boréal.

Iain MACDONALD est professeur titulaire au département de philosophie de l'Université de Montréal et professeur associé au département de philosophie de l'Université McGill. Il est l'auteur de plusieurs articles sur Hegel, Adorno et Heidegger, ainsi que co-directeur de deux ouvrages collectifs : *Adorno and Heidegger : Philosophical Questions* (Stanford University Press, 2008) et *Les normes et le possible : héritage et perspectives de l'École de Francfort* (Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2013). Ses recherches sont plus généralement axées sur la modalité dans le cadre de la philosophie européenne post-kantienne.

Mathieu MARION est professeur titulaire au département de philosophie de l'Université du Québec à Montréal. Il est l'auteur de *Wittgenstein, Finitism and the Foundations of Mathematics* (Oxford University Press, 1998) et de *Ludwig Wittgenstein. Introduction au Tractatus Logico-philosophicus* (Presses Universitaires de France, 2003) et de nombreux articles en philosophie de la logique et des mathématiques, ainsi que sur l'histoire de la philosophie britannique.

Martin MONTMINY est professeur titulaire au département de philosophie de l'University of Oklahoma. Il a écrit de nombreux articles en philosophie du langage, métaphysique et épistémologie. Il est l'auteur du livre *Les fondements empiriques de la signification*, paru en 1998 aux Éditions Bellarmin et Vrin.

Robert NADEAU est professeur retraité du département de philosophie de l'Université du Québec à Montréal, où il a dirigé jusqu'en septembre 2005 le *Groupe de recherche en épistémologie comparée*. Son domaine de recherche est l'épistémologie, la philosophie des sciences et plus particulièrement la méthodologie économique. Éditeur ou coéditeur de plusieurs ouvrages collectifs et numéros de revue dans ces domaines, il est également l'auteur de *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie* (Presses Universitaires de France, coll. Premier cycle, 1999).

Claude PANACCIO est professeur retraité de l'Université du Québec à Montréal. Membre de la Société Royale du Canada, il a été titulaire de la Chaire de recherche du Canada en Théorie de la connaissance de 2004 à 2015. Il est l'auteur de nombreux travaux en philosophie médiévale, en philosophie de l'esprit et en philosophie du langage, dont *Les mots, les concepts et les choses* chez Vrin en 1992, *Le discours intérieur* aux Éditions du Seuil en 1999 et *Ockham on Concepts* chez Ashgate en 2004.

Dario PERINETTI est professeur agrégé au département de philosophie de l'Université du Québec à Montréal. Spécialiste de philosophie moderne, ses recherches portent de manière générale sur la théorie de la connaissance et la philosophie morale dans la période allant de Hume à Hegel. Il a publié plusieurs textes sur ces questions dans des revues spécialisées, des ouvrages collectifs et des volumes comme le *Cambridge History of Eighteenth Century Philosophy*, le *Routledge Companion to Eighteenth Century Philosophy* et le *Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth Century.*

Claude PICHÉ est professeur associé au Département de philosophie de l'Université de Montréal. Ses travaux portent principalement sur Kant et sur l'idéalisme allemand. En plus de nombreux articles, il a publié *Das Ideal, ein Problem der Kantischen Ideenlehre* (Bonn, Bouvier, 1984) et *Kant et ses épigones : le jugement critique en appel* (Paris, Vrin, 1995). À titre de coordonnateur, il a également fait paraître (avec F. Duchesneau et G. Lafrance) *Kant actuel, hommage à Pierre Laberge* (Montréal et Paris, Bellarmin/Vrin, 2000) et *Années 1781-1801. Kant : Critique de la raison pure, vingt ans de réception* (Paris, Vrin, 2002).

David PICHÉ est professeur agrégé au département de philosophie de l'Université de Montréal. Ses travaux appartiennent au domaine du médiévisme philosophique, avec un intérêt prononcé pour la métaphysique et la théorie de la connaissance, comme en témoignent ses trois derniers ouvrages parus : *La théorie de la connaissance intellectuelle de Gérard de Bologne (ca. 1240/50-1317). Édition critique et étude doctrinale de quatorze* Quodlibeta, Peeters, 2014 ; *Le problème des universaux à la Faculté des arts de Paris entre 1230 et 1260* et *Guillaume d'Ockham. Intuition et abstraction*, tous deux publiés chez Vrin en 2005.

Pierre POIRIER est professeur adjoint de philosophie de l'esprit et des sciences cognitives à l'Université du Québec à Montréal. En collaboration avec Denis Fisette, il a écrit un ouvrage d'introduction à la philosophie de l'esprit (*La philosophie de l'esprit : état des lieux*, Paris, Vrin, 2000), diverses anthologies de textes classiques en philosophie de l'esprit, et, avec Luc Faucher, une anthologie de textes importants en neurophilosophie et philosophie des neurosciences (*Des neurosciences à la philosophie*, Paris, Syllepses, 2008). Ses intérêts actuels de recherche portent sur les modèles bayésiens hiérarchiques et l'approche prédictive en neurosciences ainsi que leurs applications en sciences cognitives et en philosophie.

Serge ROBERT est professeur titulaire de logique, philosophie des sciences, épistémologie et sciences cognitives au département de philosophie de l'Université du Québec à Montréal. Il est l'auteur de plusieurs publications touchant à ces divers domaines, dont l'ouvrage *Les Mécanismes de la découverte scientifique* (Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1993). Il est également directeur de l'équipe de recherche « Compétence logique, inférence et cognition » au Laboratoire d'Analyse Cognitive de l'Information (LANCI) de ce département.

Alain VOIZARD est professeur agrégé au département de philosophie de l'Université du Québec à Montréal. Il travaille en philosophie analytique et en épistémologie. Il a publié des articles en théorie de la décision, en épistémologie et en philosophie du langage.

Index

A
absolu 245, 252, 254, 255, 256, 261, 263, 268, 269, 270
abstraction 46, 58, 75, 76, 77, 78, 80, 144, 197, 200, 206
acceptation 480, 481, 482, 483
accidents 60, 142, 207, 210, 214
accointance 284, 285, 286, 287, 288, 290, 292, 293, 294
accord (*homoiosis*, *adæquatio*) 109
acte(s) 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 64, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 83, 84, 86, 283, 285, 293, 294, 300
acte (en) 45, 48, 50, 52, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 83, 84, 86
acte mental 93, 326, 329, 340
acte de vision 80
actes cognitifs 321, 325
actes de l'esprit 167
actes de pensée 325
acte sémiotique 346
actes mentaux 31, 92, 310, 326, 327, 328, 329, 331
action 62, 64, 65, 66
action à distance 297
action de Dieu 217
action de la volonté 119
action particulière 65
activité 202, 209, 214, 217
activités mentales 320
Adam 176, 177
Adams, M. M. 89, 92
adéquat 153
adéquation 247
adhésion 172, 184, 186
adhésion de l'esprit 172
Adorno, T. W. 246, 266, 267
affection 50, 56
affirmations démonstrativement certaines 173, 174
affirmations intuitivement certaines 173
agents surnaturels 187
agnosticisme 295
Alexander, P. 140
Alexandre d'Aphrodise 70
Alféri, P. 92
Alquié, F. 113, 114, 115, 121, 127, 128, 135
altération 76, 77, 82
âme(s) 45, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 56, 69, 71, 72, 78, 79, 80, 81, 112, 113, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 128, 129, 149, 150, 157, 167, 168, 203, 212, 213, 219
âme (l') et le corps 24
âme rationnelle 71
âme sensitive 71
âme végétative 71
analogie 138, 142, 151, 227, 237
analyse(s) 138, 141, 144, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 280, 281, 286, 289, 294, 295
analyse contextuelle 281
analyse expérimentale du comportement 515
analyse logique 280
analyse philosophique 280, 289
analyticité 319, 386, 387
Anaxagore 19
ancienne logique 280
animal 157
animal social 188
animaux 143
Annis, D. B. 499, 501
anomalies 407, 411
anti-naturalisme 512
antipsychologisme 309, 310, 314, 326, 327
anti-réalisme 297

antiréductionnisme 310
Antisthène 40
aperception 249, 251, 252
aperception transcendantale 232
apparence 288
apprentissage 54, 58
approche intentionnaliste 471, 474
Arbuthnot, J. 166
archétype(s) 144, 147, 159, 218
argument antipsychologiste 326, 331
arguments antipsychologistes 509
argument sceptique 179, 190, 452, 493, 494, 495, 497, 498, 500, 503
Aristote 7, 8, 14, 16, 36, **45-68**, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 82, 83, 89, 90, 101, 299, 380, 381, 385, 391, 416, 433, 434, 446
arithmétique 139, 153, 322
Armstrong, A. H. 131
Armstrong, D. M. 481, 487
Arnauld, A. 174, 312
Arriaga, R. de 172
arts poiétiques 62
arts pratiques 62
Asanuna, C. 528
assentiment 172, 184, 185, 188
assertions propositionnelles 139
asymétrie des quantifications 403, 410
Atherton, M. 199
atomisme de la confirmation 514, 517
atomisme logique 276, 277, 279, 281, 282, 285, 292, 295
attributs 115, 117, 122, 132
Augustin 70, 81
Austin, J. L. 276, 288, 290
autocorrection(s) 260, 262, 263, 264, 265, 267, 268, 269, 271
auto-référentialité 20
autrui 284, 289, 295
Avenarius, R. 344
Averroès 70, 79
Avicenne 70, 79, 80
axiomatique 23, 27, 41
axiome(s) 59, 278, 324, 343, 344
axiomes de la géométrie et de l'arithmétique 139
Ayer, A. J. 169, 288
Ayers, M. 139

B

Bachelard, G. 444, 445, 446
Bach, K. 457, 467
Bacon, F. 180
Baldwin, T. 298
Barnes, B. 437, 446
Barto, A. 531
base empirique 358
base observationnelle 358
Bayle, P. 172, 197
Beattie, J. 166
Beauchamp, T. 165, 191
Begründung 310, 319, 321, 322, 323, 324
Begründungen 321, 322, 323
béhaviorisme skinnérien 519, 520
Belaval, Y. 120, 152
Benatouïl, T. 452
Ben-David, J. 433, 445
Benmakhlouf, A. 302
Bergson, H. 405
Berkeley, G. 141, 145, **195-221**, 288, 290, 312
Berman, D. 199, 202
Biard, J. 89, 91, 92
bien 45, 46, 48, 52, 53, 54, 58, 60, 61, 62, 64, 65, 66
biologie évolutionniste 8
biunivoque 348, 349
bivalence 297
Black, T. 466
Bloor, D. 437, 439, 440
Blumberg, A. E. 335, 336
Bolzano, B. 309, 310, 311, 312, 314, 320, 321, 322, 323, 325, 326, 331, 332
bonheur 141
BonJour, L. 480
Bonnet, C. 336
Bourdieu, P. 436, 440, 441
Bouveresse, J. 303, 340
Boyle, R. 138, 139, 161
Bracken, H. M. 199
Bradley, F. H. 275, 277, 283
Bradwardine, Th. 89
Brandom, R. B. 246, 479, 487
Brisson, L. 27, 41
Broad, C. D. 276
Brown, T. 312
Bruner, J. 522
Brykman, G. 195, 199
Burley, G. 89
Burnett, Th. 149, 161
Burnyeat, M. 40

C

Calabretta, R. 532
calcul 151
calculs 281
Candlish, S. 283
caractère uniforme de la nature 179

caractéristique universelle 151
cardinalité 296
Carnap, R. 281, 296, 297, 336, 358, 399, 400, 401, 402, 403, 515, 517
cartésianisme 146, 195, 198
cartésiens 139, 213
Cassio 285, 292
catégoricité des modèles du second ordre 296
catégorie(s) 228, 230, 232, 234, 235, 237, 238, 239, 240, 241
catégories de l'entendement 248
catégorisation 342, 343
causalité 196, 198, 209, 211, 214, 216, 217
cause(s) 58, 115, 116, 121, 122, 124, 126, 129, 130, 132, 133, 134, 141, 142, 145, 146, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 181, 182, 187, 189
cause de l'idée 116, 130
cause efficiente 74
Caverne (discours de la) 15, 30, 35
ceinture 413, 414, 416, 418
ceinture protectrice 413
Cercle de Vienne 8, 336, 357
cercle vicieux 278
certitude 95, 137, 146, 147, 159, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 181, 182, 184, 185, 196, 197, 198, 200
certitude métaphysique 172, 175, 181, 185
certitude morale 181, 185
certitude physique 172, 175
cerveau 311, 327, 328
cerveau dans une cuve 452, 463
César 174, 185, 285, 286
Chambers, E. 172
champ scientifique 436, 440, 441, 442, 444, 445, 446
Cherniss, H. 27, 36
Cheyne, G. 166
chiliogone 154
Chisholm, R. M. 480
chose 109, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 121, 122, 124, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 134
chose en soi 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254
choses de fait 173, 174, 176, 178, 180, 181, 185
Churchland, P. 523, 534
classe 278, 287, 292, 338, 342, 357
Clerselier, C. 109, 113, 128
Clifford, W. K. 299
clôture 360
clôture épistémique 494, 495, 500, 502, 503
Cocchiarella, N. 298
Code, L. 300, 301
Cogito 110, 111, 112, 117, 121, 122, 124, 125, 128, 130
cognitions 321, 322, 325
cognitivisme **507-537**
cognitivisme méthodologique 510, 511, 521, 523, 524
Cohen, H. 237
Cohen, S. 451, 456, 460, 470
cohérence 347, 359, 482, 483
cohérence explicative 482
cohérentisme 479, 480, 481, 484, 487, 499
coïncidences 357
Collins, H. M. 438
Collins, R. 436, 439, 440, 446
communauté scientifique 430, 431, 434, 439
communisme 431, 432
complexe 279, 283, 284, 285, 291, 292, 294
comportement stratégique 188
composer 140
Comte, A. 9, 430, 433, 434
concept 86, 102, 104, 105
conception épistémique 298
conception externaliste 99
conception fiabiliste 298
conception naturaliste et évolutionniste 298
conception objectiviste platonicienne 400
conception pragmatiste de la vérité 301
conception substantialiste 294
conception vérificationniste 399
concepts 72, 78, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 141, 149, 151, 152, 153, 154, 156, 338, 339, 340, 344, 345, 347, 348, 352
conceptualisation 71
conditions d'assertabilité 458, 464
conditions de possibilité de la connaissance 231
conditions de vérité 451, 453, 454, 456, 458, 459, 464, 465, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473
confirmations 356
conjecture 184
conjonction constante 177, 178, 179, 182
connaissance 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 109, 110, 111, 112, 114, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 131, 133, 134, 135, 165, 167, 168, 171, 172, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 186, 190, 195, 197, 198, 199, 201, 204, 206, 207, 208, 213, 219, 276, 277, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 293, 294, 296, 298, 299,

302, 304, 305, 306, 309, 310, 311, 312, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 327, 328, 329, 330, 331, 332
connaissance *a priori* 224, 225, 241, 242
connaissance causale 186
connaissance commune 12, 364
connaissance des objets du monde extérieur 287
connaissance directe 284
connaissance empirique 224, 225, 233, 237, 242
connaissance ordinaire 10, 12, 338, 339
connaissance par accointance 284, 285
connaissance par causation 298
connaissance par contact direct 8
connaissance par description 8, 285
connaissances 311, 315, 318, 322
connaissance scientifique 8, 10, 11, 12, 336, 337, 338, 339, 344, 358, 359, 361
connaissances indémontrables 59
connaissance transcendantale 228, 242
connaître 196, 198, 199, 201, 207, 212
connexions empiriques 138, 139, 141, 160
conscience 50, 51, 168, 196, 200, 213, 215, 225, 232, 233, 236, 237, 238, 247, 248, 249, 251, 252, 253, 256, 257, 258, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 284, 293, 294, 326, 328, 329, 330, 331
conscience de soi 143, 150, 157
conscience immédiate 341
conséquence 322, 323, 324, 330
conséquence logique 322
conséquences de contraste 495, 496
consistance 279
Constant, B. 303
constatations 360
constitution 286
constitutions corpusculaires 141, 145
constructionnisme 282
constructions logiques 282, 286, 290, 293
constructivisme social 439
construire 281, 282, 286, 289
contact direct 340, 343, 360
contenu 340, 341, 342, 346, 359
contenu idéal 326
contenu intentionnel 326, 329
contenu objectif 322, 327, 331
contextualisme 493, 499
contextualisme épistémologique **451-476**
continuité spatio-temporelle 297
continuum 169
contradiction 172, 174, 175, 177, 179, 183, 184, 188, 189
convention 351
coordination 340, 348, 349, 350
Copernic, N. 225, 226, 377
copie(s) 168, 294
corps 112, 113, 114, 118, 122, 123, 124, 125, 128, 130, 140, 143, 144, 153, 155, 157, 195, 196, 197, 198, 200, 201, 202, 204, 205, 206, 208, 212, 213, 215, 216, 217, 219
corps physiques 344
corps propre 344
corpuscules 140, 198
correctionnisme 418, 419
corrélation 355
corrélat sensible 171
correspondance 249, 250, 340, 347, 348, 352
cosmologie 351
Coste, P. 148
couleur(s) 50, 51, 52, 140, 153
coutume 182, 185
Couturat, L. 10
Crick, F. 528
crise des fondements en mathématique 7
critère(s) 256, 257, 258, 259, 261, 262, 263, 268
critère de distinction 117
critère de l'évidence 120, 124
critère de signification 353
critère de vérité 353
critique 223, 224, 225, 228, 229, 230, 231, 234, 242
critique du réalisme 297
critique hégélienne de la compréhension kantienne 246
Croce, B. 246
croyance(s) 158, 183, 184, 185, 187, 188, 189, 285, 287, 294, 297, 298, 301, 311, 316, 328, 373, 374, 375, 428, 430, 438
croyance propositionnelle 477, 479, 482, 485
croyances empiriques 176, 177, 185, 186, 190
croyances involontaires 184
croyances vraies 300
croyance vraie et justifiée 299, 306
croyance vraie justifiée 477, 478
culture 264, 265
Cummins, R. 523
cybernétique 510, 520, 525

D
d'Alembert, J. Le Rond 172
Darwin, C. 391
Davidson, D. 13, **373-396**

découverte 397, 398, 399, 402, 403, 404, 405, 406, 412, 413, 414, 415, 416, 423, 424
déduction(s) 119, 120, 147, 232, 278, 286, 289
déduction transcendantale 297
défaut 110
déficience 130
définition(s) 18, 19, 21, 22, 24, 25, 36, 38, 39, 40, 52, 55, 59, 60, 61, 153, 154, 155, 156, 160, 278, 279, 282, 295, 342, 343, 354, 356
définition de l'idée 113, 114
définition(s) nominale(s) 153, 154, 155, 156
définition ostensive 363
définition(s) réelle(s) 154, 155, 156
définitions implicites 296
Degenne, A. 528
degré de vivacité 168, 171
degrés de connaissance 16, 28, 31, 32
délibération 62, 65
Démocrite 82
démonstration(s) 59, 61, 62, 66, 150, 151, 311, 316, 324, 331
Demopoulos, W. 296
Dennett, M. 517
dérive sceptique 290
DeRose, K. 451, 452, 456, 458, 459, 470, 473
Descartes, R. **109-136**, 138, 146, 167, 195, 196, 197, 198, 205, 208, 212, 214, 233, 283, 399, 435
description 278, 282, 284, 285, 286, 298
descriptions définies 281, 297
Desdémone 285, 292
design 489
désignation 339, 340, 342, 343, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 355
désir(s) 62, 64, 65, 66, 311, 328
déterminations quantitatives 356
dialectique 15, 16, 20, 21, 22, 23, 24, 27, 32, 33, 34, 35, 37, 245, 246, 259, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 273
Diderot, D. 172
Dieu 69, 81, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 196, 197, 200, 204, 208, 209, 212, 215, 216, 217, 218, 219
différence 46, 48, 51, 52, 53, 54, 57, 60, 61, 63, 64
discernement 48
discipline déductive 323
discipline(s) normative(s) 310, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320
disposition instinctuelle 182
disposition naturelle 182, 184, 185, 188
distinction observable/non-observable 295
distinction qualité/structure 295
divers phénoménal 238
Dixsaut, M. 20, 27, 35
doctrine aristotélicienne de l'âme 8
données empiriques 290
données sensorielles 281
Dougherty, C. J. 312
douleur 140
doute 110, 112, 125, 128, 130, 134, 135, 172, 184, 303, 314, 316, 320, 327, 331, 480, 482, 500, 501
doute méthodique 112
douter 110
doutes sceptiques 180
Dretske, F. 452, 461, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 502, 503, 525, 526, 527
Druon, M. 91
dualisme 47, 198, 202, 207, 211, 212, 213
dualisme cartésien 171
dualisme schème-contenu 384, 385, 386
Duhem, P.-M. 10, 389, 394, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 416
Dummett, M. 297, 314, 382
Duns Scot, J. 89
duratio 127
durée 141, 154, 218, 219
Durkheim, É. 427, 432, 433, 434, 435, 440, 443, 444
dynamique 160

E

École d'Édimbourg 8
économie du savoir 12
Edie, J. A. 328
éducation 186
effet de rémanence 288
effet(s) 115, 116, 121, 125, 128, 129, 130, 132, 134, 169, 171, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 182, 183, 185, 186, 187, 188
ego 247, 250, 251, 252, 254
ego transcendantal 250, 251, 252, 254, 294
Einstein, A. 343, 351, 354, 380, 381, 385, 391
elenchos 20, 21, 22
éliminativisme 514
éliminativiste 422
Élisabeth (princesse) 125
Else, G. 26
émergence 511, 524, 527
émergentisme 422
émotion(s) 168, 188

empirisme 82, 83, 262, 266, 290, 302, 303, 310, 312, 336, 337, 339, 342, 352, 354, 358, 398, 399, 400, 408, 419, 420, 421
empirisme anglais 398
empirisme britannique 197
empirisme classique 342
empirisme conséquent 337, 352, 358
empirisme logique 8, 336, 337, 339, 398, 399, 400, 419, 420, 421, 514, 517
empirisme scientifique 336
empiristes 254, 398, 399, 400, 402, 403, 404, 405, 406, 408, 409, 411, 413, 421
empiristes anglais 399
empiristes écossais 312
empiristes logiques 169
endoctrinement idéologique 186
Engel, P. 461, 463, 470, 524
énoncés 278, 279, 280, 286, 292, 296, 297, 300
énoncés analytiques 280, 386, 387, 390
énoncés de Ramsey 296, 297
énoncés logico-mathématiques 278
énoncés logiques 280
énoncés protocolaires 358, 359, 361, 362
énoncés synthétiques 386, 387, 390
enseignements 54
ensemble des alternatives pertinentes 468
entendement 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 127, 135, 137, 138, 139, 141, 143, 144, 146, 147, 148, 149, 150, 153, 154, 156, 160, 161, 165, 167, 168, 173, 175, 178, 179, 184, 187, 199, 200, 202, 211, 213, 218, 219, 230, 232, 233, 234, 236, 237, 238, 239, 241, 242
entendement divin 150, 153, 156
entités inférées 282
entités théoriques 340
entreprise néopositiviste 514
environnement naturel et social 186, 187, 188
épigenèse. 241
épistémè 7
épistémologie 8, 9, 11, 198, 199, 210, 217, 275, 276, 277, 279, 288, 289, 290, 292, 297, 299, 301, 303, 311, 328, 330, 337, 343
épistémologie béhavioriste 517, 519
épistémologie contextualiste 8
épistémologie de la vertu 490, 491
épistémologie des attitudes propositionnelles 477, 478
épistémologie des facultés 477
épistémologie empiriste 398
épistémologie évolutionnaire 517
épistémologie évolutionniste 492
épistémologie falsificationniste 397
épistémologie humienne 168, 178
épistémologie moralisée 189
épistémologie naturalisée 491, 535
épistémologie naturaliste 509
épistémologie normative 518, 520
épistémologies féministes 492
épistémologie sociale 487, 488
epistemology 10, 11
époché 208
équations fondamentales 343
erreur 51, 52, 60, 78, 83, 109, 110, 113, 130, 134, 250, 253, 254, 255, 256, 257, 260, 261, 265, 269, 271, 285, 300, 301
érudition 338
espace 140, 141, 165, 171, 174, 228, 229, 230, 232, 233, 235, 236, 240, 338, 344
espace euclidien 174
espèce 77
espèces naturelles 155
esprit 110, 111, 113, 115, 116, 117, 118, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 133, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 159, 161, 196, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 245, 246, 249, 250, 253, 264, 266, 267, 268, 270, 271, 310, 311, 312, 313, 320, 327, 328, 329, 330, 332, 342, 344, 346
esprit humain 111, 123, 125, 127
essence(s) 52, 56, 60, 72, 76, 80, 81, 85, 86, 112, 116, 126, 129, 141, 145, 147, 155, 196, 207, 210, 214, 215, 219
essence (*eidos*) 22
essence(s) nominale(s) 145, 147, 154, 155
essences réelles 145, 155
essences vraies 113, 118, 122
estimation approximative 184
états cérébraux 327, 330
états de choses 347, 348, 349, 350, 352
états mentaux 313, 316, 327
étendue 124, 125, 127, 128, 139, 140, 143, 148, 155, 196, 201, 213
éternel 66
éternité 218, 219
éthique 144, 147
éthique de la croyance 189
ethno-épistémologie 492
ethnométhodologie 441
éthos de la science 431
être 109, 110, 111, 114, 115, 116, 117, 118, 121, 122, 124, 125, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134

être éminent 116
être (mode d') 115, 117
Être 109, 111, 115, 129, 130, 131, 132, 133
Être Infini 132, 133
Être parfait 122, 129, 134
être en acte 45, 50
être en puissance 45, 54, 73, 76, 77
être formel 114
être (l'), le non-être et l'intermédiaire 28
être objectif 114, 115, 126
être rationnel 300
êtres singuliers 92, 104
Euclide 344
évaluation 317, 318, 324, 332
événement mental 293
événements physiques 296, 297
évidence 95, 96, 97, 99, 139, 147, 174, 181, 187
évidence objective 321
existence 140, 143, 144, 145, 146, 148, 156, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 233, 234, 235, 237, 239, 242
expansion 467, 468, 474
expérience(s) 54, 56, 57, 58, 62, 63, 65, 78, 80, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 161, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 174, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 224, 227, 228, 230, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 247, 263, 264, 265, 267, 282, 284, 286, 293, 294, 295, 297, 377, 384, 385, 386, 388, 389, 390, 391, 392
expérience cognitive ou perceptuelle 329
expérience de pensée 169
expérience immédiate 340
expérience privée 286
expérience pure 293
expérience sensible 170
expérience sensorielle 339, 342, 343
expérience socialement transmise 178
expérience vécue 340, 360
experimental philosophy 138, 146, 151, 159
expérimentation 227
explication causale 152
explication réductionniste 328
externalisme 99, 461, 464

F

façon de penser 114, 127
faculté(s) 45, 46, 47, 48, 54, 71, 72, 78, 81, 82, 84
faculté(s) cognitive(s) 71, 72
faiblesse épistémique 181
faillibles 361
Falkenstein, L. 189
falsificateurs potentiels 403, 404, 405
falsificationnisme 406, 407, 410, 411, 412, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 423
fanatisme protestant 187
Fantl, J. 458
faux 281, 285, 292, 297, 299
Feigl, H. 336
Feldman, R. 457, 460
Feuerbach, L. 246
fiabilisme 453, 484
fiabilisme de l'agent 490
fiabilisme de processus 489
fiabilité 485, 486, 487, 489
figure 140, 155
finalité 147
Fine, G. 27
Fitzgerald, G. 350
Fleck, L. 436, 437, 444
Fodor, J. A. 382, 522, 523
Fogelin, R. 288
foi religieuse 186
fonctions 279, 281, 286, 293
fonctions des données sensorielles 281
fonction des idées 119
fonction épistémologique et ontologique des idées innées 111
fonction épistémologique 125
fonction ontologique 123
fonctions F 279
fondationnalisme 419, 479, 480, 484, 487
fondement 337, 342, 343, 356, 358, 360, 361
fondement objectif 313, 316, 321, 322, 323, 324, 329
fondements des mathématiques 280
fondhérentisme 484
formalisme 251, 252
formalisme kantien 252
forme 340, 341, 345, 346, 347, 350, 358, 360
forme (*eidos*, *idea*, *paradeigma*) 26
Forme(s) 46, 48, 49, 53, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 65, 71, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 86
forme(s) intelligible(s) 15, 16, 17, 18, 19, 23, 24, 36, 40, 41, 42, 77, 78, 80, 84, 85, 86
forme *a priori* de la conscience 249
forme du Bien 15, 32, 34, 35
formes substantielles 145
Forse, M. 528
Foucher, S. 198

Franklin, J. 180
Freddoso, A. J. 91, 100
Frege, F. L. G. 8, 278, 282, 285, 309, 314, 345, 400, 509, 515
French, S. 297
Fresnel, A. 338
Friedman, M. 296
friends of discovery 406, 415, 416

G
Galibois, R. 90
Galilée, G. 227, 280
Garfinkel, H. 441
Garrett, D. 170
Gassendi, P. 126
Gautier, C. 178
Gawlick, G. 166
généralisation
généralisation inductive 149, 405, 417
genre 46, 48, 52, 54, 56, 58, 60, 64, 65
genres de l'être 41
géométrie 278, 322, 344, 359
Gestaltswicht 378
Gettier, E. 94, 95, 96, 97, 98, 99, 298, 373, 374, 477, 478, 481, 501
Gibieuf, G. (Père) 112, 119, 167
Gilson, É 111, 112
Glauser, R. 195
Gödel, K. 336
Goldman, A. I. 14, 453, 484, 485, 486, 487, 488, 489
Goodman, N. 180, 281, 297, 298
grammaire 354
grandeurs mesurables 357
Grapotte, S. 235
Grayling, A. C. 199
Greig, J. Y. T. 166
Grice, P. 465, 466
Griffin, N. 283, 289, 291, 298
Gueroult, M. 203
Guyer, P. 166

H
Haack, S. 480, 484
habileté 65, 66
habitude(s) 150, 182, 183, 184, 185, 186, 188, 189, 294
habitus 91, 92, 93, 94, 99, 100, 102, 103, 441
Hager, P. 276, 286, 301
Hall, M. B. 139
Hanson, N. R. 406, 521
Hardcastle, G. L. 337
Hartley, D. 312
Hawthorne, J. 458, 470
Heath, P. 335
Hegel, G. W. F. 109, 112, 131, **245-274**
Heidegger, M. 241
Heinzmann, G. 278
Helmholtz, H. von 344, 515
Hempel, C. G. 358
Henrich, D. 232
herméneutique 219
Herschel, J. 398, 399
Herz, H. 338, 343
Hesse, M. B. 139
Hessen, B. 429, 430
heuristique 330
heuristique négative 413
heuristique positive 413
hiérarchie des types 279
Hilbert, D. 343
Hinton, G. E. 531
histoire 178, 189
historical plain method 138, 139, 161
Hitler, A. 430
Hobbes, T. 178, 180
holisme 379, 380, 381, 382, 383, 386, 388, 389, 391, 393, 394
holisme de confirmation de Duhem-Quine 531
holisme épistémologique 386, 388, 391, 409
holisme sémantique 379, 381, 409
Homère 433
homme 143, 149
Hooke, R. 138, 139
Horton, R. 433
Hume, D. 14, 142, **165-193**, 284, 287, 290, 312, 398, 405, 416, 432
Hurtado de Mendoza, P. 172
Husserl, E. 8, 14, 286, 294, **309-334**, 509, 515
Huygens, C. 138, 161, 338
Hylton, P. 278, 283
hypothèse(s) 138, 139, 140, 146, 150, 156, 159, 160, 227, 353, 358, 360, 389, 390, 391
hypothèse corpusculaire 140
hypothèse innéiste 139
hypothétique 59, 60

I
idéalisme 55, 82, 83, 157, 195, 198, 223, 233, 246, 247, 248, 249, 275, 277, 283
idéalisme kantien 247
idéalisme subjectif 288
idéaliste 141
idéalités 340

ideas 283
idée(s), Idées 55, 80, 81, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 158, 161, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 174, 176, 179, 183, 188, 196, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 206, 207, 208, 209, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 283, 287, 298, 303, 342, 346, 348, 356
idée adventice 113, 118, 121
idée(s) complexe(s) 139, 141, 142, 143, 145, 153, 168
idée du nombre 127
idée factice 118, 121
idée(s) innée(s) 8, 118, 121, 122, 124, 128, 129, 139, 151
idée(s) simple(s) 140, 141, 142, 153, 168, 169
idées aveugles 151, 153
idées claires et distinctes 124, 128, 133
idées sourdes 153
idées symboliques 153, 158
idées sensibles 171
identité 139, 143, 149, 157, 160, 198, 216, 218, 246, 247, 252, 268, 269
identité personnelle 143, 157, 171
ignorance 52
image(s) 77, 78, 79, 80, 82, 84, 85, 86, 114, 116, 117, 125, 199, 205, 282, 285, 293, 294, 339, 347
images affaiblies 168
imagination 56, 57, 58, 63, 71, 72, 80, 112, 117, 167, 169, 170, 183, 184, 186, 187, 196, 202, 216
Imbach, R. 89, 90, 92, 93, 94, 96, 97, 100, 102
imitation 24
immatérialisme 195, 199, 201, 204, 210, 213, 216, 217, 218
immatérialité 73, 74, 75, 83
imparfait 117, 126, 130, 131
implicature 466, 467, 468, 474
imprédicativité 278
impressions 167, 168, 169, 170, 171, 175, 176
impressions complexes 168
impression sensible 170, 176
impressions simples 168, 169
inadéquat 153
incommensurabilité 378, 379, 380, 381, 384, 385, 386, 394, 437, 444, 522
inconnue algébrique 142
inconscience 267
incorrigibilité 358
incrédulité 184
indécision 184
indéfinissables 290
individuation 74
individus 155, 156, 279, 292
indivisible 52
indubitables 360
induction 151, 206, 290, 297, 313, 322, 324, 398, 401, 405, 406, 416, 417, 419, 420
inférence(s) 61, 138, 142, 152, 156, 160, 174, 179, 181, 182, 183, 280, 284, 288, 289, 290, 297, 298
inférences ampliatives 179, 180
inférences *a priori* 177
inférence(s) inductive(s) 138, 180, 181
inférence scientifique 280
infini 126, 131, 132, 141, 147, 154
information 49
innéisme 23, 120, 123, 124, 125, 128, 150, 171
innéisme des idées 58
innéité 121, 122, 123, 124, 127, 139, 150
instant 120, 132
instinct 150
intellect 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 116, 118
intellect agent 79, 80, 84, 86
intellectif 72
intellection 76, 77, 78, 79, 82, 84, 86
intellection pure 34, 37
intellectualisme 65, 83
intellectualisme cartésien 171
intelligence(s) 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 63, 65, 66, 71, 80, 81
intelligence discursive 58
intelligence intuitive 58, 60
intelligibilité 70, 73, 74, 75, 84, 85
intentionnalisme 473
intentionnalité 86, 329, 330, 331
interactions causales 176
internalisme 463, 464
intersubjectif 357
introspection 284, 287, 327
intuitif 61, 146, 153
intuition(s) 57, 119, 120, 126, 127, 145, 146, 147, 150, 230, 233, 234, 235, 236, 239, 240, 241, 247, 248, 250, 251, 252, 257, 340, 341, 344
intuition(s) sensible(s) 230, 248
invariantisme 456, 457, 458, 459, 464, 468, 469, 470, 474
Ironside, P. 277

isomorphes 349
isomorphisme 340

J
Jacob, P. 337, 358, 461
James, W. 288, 292, 293, 301, 302, 327, 328, 515
Je 341, 344
Jean XXII 91
je pense 250, 251, 252
Jessop, T. E. 199, 200, 201, 204, 206, 208, 210, 211, 212, 214, 215, 217, 218
Joachim, H. H. 277
Joergensen, J. 337
Johnsen, B. 298
Johnson, S. 218
jugement(s) 25, 37, 38, 39, 71, 109, 113, 119, 120, 133, 134, 135, 147, 158, 171, 174, 175, 176, 180, 181, 182, 184, 189, 197, 208, 282, 285, 292, 339, 343, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 355, 356, 358
jugement de causalité 8
jugements analytiques 234
jugements empiriques 174, 175, 176, 180, 181, 182
jugements irréfléchis 189
jugements normatifs 324
jugements synthétiques 234
jugements synthétiques *a priori* 8
Junqueira Smith, P. 288
justice 141
justification 311, 321, 323, 398, 399, 402, 403, 404, 406, 414, 415, 416, 419, 423
justification épistémique 190, 477, 479, 480, 482, 484, 485
justificationnisme naturaliste 420
justifier 16, 39

K
Kant, E. 11, 14, 84, 110, 166, 179, **223-244**, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 280, 312, 344, 432, 435
Kelley, F. E. 91, 100
Kepler, J. 259, 260, 261, 265, 270, 391
Kierkegaard, S. 246
Kim, J. 511, 517, 518
Kim, K.-M. 445
Klein, P. D. 493, 494, 497, 498, 499
Kornblith, H. 460, 491, 492
Kraft, V. 337
Kreimendahl, L. 166
Kuehn, M. 166
Kuhn, T. S. 13, 14, **373-396**, 406, 407, 408, 411, 415, 416, 437, 444, 521, 522, 523

L
Ladd Franklin, C. 299
Ladyman, J. 297
Lafrance, Y. 18, 29, 30, 31, 36, 40
Lakatos, I. **397-425**
Landini, G. 279, 291
langage 144, 330, 332, 379, 380, 381, 385, 392
langue de la physique 357
Latour, B. 442
Laurier, D. 282
Lehrer, K. 481, 482, 483, 486, 499
Leibniz, G. W. 13, **137-163**, 172, 174, 287, 399
Lepore, E. 382
Le Roy, É. 10
Levi, A. W. 435
Lévy-Bruhl, L. 7, 434
Lewis, C. I. 480, 493, 497
Lewis, D. 451, 462
libéralisme 277, 302, 303
liberté 218
lieu 140, 143, 144, 145, 152
lieu intelligible 19
ligne causale 298
Ligne (métaphore de la) 15, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 35
Linsky, B. 278
Lloyd, G. 433, 434, 444, 445
Locke, J. 13, **137-163**, 171, 175, 177, 184, 195, 196, 197, 198, 199, 203, 205, 208, 214, 283, 299, 302, 303, 312, 432
logicisme 278
logique 143, 144, 152, 158, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 285, 289, 290, 292, 293, 295, 308, 309, 310, 312, 313, 314, 315, 316, 319, 322, 324, 325, 326, 327, 329, 330, 331, 332, 333
logique déductive 179
logique de la découverte 397, 412, 415, 423
logique de la science 361, 364
logique falsificationniste 397
logique mathématique 277, 278, 279, 280, 282
logique moderne 345
logiquement possible 172, 173
logique nouvelle 280
logique pure 309, 310, 314, 315, 316, 324, 331, 333
logique transcendantale 239
loi(s) de la logique 309, 315, 316, 324, 325, 327

loi du tiers-exclu 297, 316
loi(s) empirique(s) 170, 313
lois 150, 151, 156, 160
lois de la nature 151
lois causales 344
lois de la pensée 312, 313
Lombard, P. 90
Lorentz, H. 350
Lotze, H. 309
Louis de Bavière 91
Lowy, I. 437
Luce, A. A. 199, 200, 201, 204, 206, 208, 210, 211, 212, 214, 215, 217, 218
Lukacs, G. 406
lumière 48, 49, 50, 54, 56
lumière naturelle 151
Lumières (les) 137

M

Mach, E. 292, 293, 335, 336, 343
Majer, U. 343
MAL (manœuvre d'assertabilité légitime) 458, 464, 465, 467, 474
Malcolm, N. 276, 298
Malebranche, N. 126, 167, 174, 196, 197, 198, 204
Malherbe, M. 166, 173
Malin Génie 134
Mannheim, K. 434, 435, 440, 442, 443, 444
Marx, K. 246, 427, 428, 430, 435
matérialité 75, 76, 78, 83
mathématiques 58, 147, 151, 173, 225, 229, 234, 235, 236, 277, 278, 279, 280, 290, 293, 295, 303
mathématiques *a priori* synthétiques 280
mathématiques pures 340
matière 49, 54, 55, 57, 58, 60, 72, 73, 74, 75, 76, 79, 80, 84, 85, 197, 201, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212
Mauss, M. 432
maximes fondamentales de la morale 139
Maxwell, G. 296, 297
Maxwell, J. C. 343
McClelland, J. 528, 529, 531
McCracken, C. J. 195
McGrade, A. S. 91
McGrath, M. 458
McRae, R. 151
McTaggart, J. E. M. 277
mécanisme 156
mécanismes de formation des croyances 186, 190
médecine 138
Meinong, A. 282, 285
Méléard, M.-H. 89, 90, 92, 93, 94, 96, 97, 100, 102
mémoire 56, 57, 174, 196, 202, 216
mémoire sensitive 71, 72
Menger, K. 336
Mersenne, M. (Père) 111, 113, 117, 118, 121, 122, 124, 126, 129
Merton, R. K. 429, 430, 431, 432, 440, 441
Mesland, D. (Père) 116, 119
métaphysique 109, 110, 120, 125, 128, 142, 143, 149, 155, 156, 161, 162, 165, 166, 172, 174, 175, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 195, 196, 198, 217, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 234, 235, 240, 241, 242, 298, 328, 329, 352
métaphysique aristotélicienne ou cartésienne 142
métaphysique falsificationniste 405
métaphysique rationaliste 166, 180
métaphysique traditionnelle 180, 181
métaphysique vérificationniste 405
métasavoir 7
méthode 119, 124, 138, 159, 161
méthode axiomatique 343
méthode des hypothèses 159
méthode de vérification 354
méthode en philosophie 278, 279
méthode expérimentale de raisonnement 166
méthode logico-analytique 282
méthode scientifique 280, 301
méthode scientifique en philosophie 280
métrique 351
Michon, C. 92
Milhaud, G. 10
Mill, J. S. 288, 303, 312, 313, 316, 327
Milton, J. R. 180
miracles 187
modèle exemplaire (*paradeigma*) 19
modes 141, 143, 144, 147, 153, 155, 157, 207, 213, 214
Moerbeke, G. de 70
moi 110, 112, 113, 114, 115, 116, 119, 122, 126, 127, 128, 132, 133, 134
Molyneux, W. 203
monade(s) 157
monde de l'esprit 167, 171
monde extérieur 281, 282, 284, 286, 287, 288, 289, 290, 304
monde intelligible 22, 24, 27
monde physique 293, 295
monisme 213
monisme neutre 276, 277, 291, 292, 293

Montmarquet, J. 300
Montminy, M. 460
Moore, G. E. 276, 284, 287, 288, 452
morale 139, 149, 161, 162, 196, 219
morceau de cire 112, 116
motifs de crédibilité 159
mots 144, 154
mouvement 140, 155
mouvement béhavioriste 515
Mueller, I. 33
Mulligan, K. 300
Munakata, Y. 530

N
Narcy, M. 38
naturalisation 397, 409, 420, 422, 423, 491, 513, 514, 518, 520
naturalisation de la théorie de la connaissance 513
naturaliser 419, 420, 423
naturalisme 397, 410, 422, 423, 507, 508, 509, 510, 513, 515, 516, 517, 518, 520, 521, 534, 535
naturalisme épistémologique 330
nécessaire 56, 58, 60, 62, 64
nécessité 171, 180, 182, 183, 184, 234, 238, 239, 240, 242
nécessité causale 171, 180
négation 265, 266
négation déterminée 265, 266
néo-kantien 237
néo-kantisme 223
Néoplatoniciens de Cambridge 139
néopositivisme 509
néopositivistes 510, 521, 522
Neurath, O. 336, 358, 359
neuroépistémologie 534
neurophysiologie 330
neurophysiologiques 310, 327, 328, 329
neuropsychologie 330
neurosciences 8
Newman, M. H. A. 291, 296, 297
Newton, I. 11, 138, 161, 237, 380, 381, 389, 391, 429
Nicod, J. 287
Nicole, P. 312
noesis aristotélicienne 284
nombre 138, 141, 145, 153, 161
nominaliste 55
noms propres 156
non-être 109, 110
non normative 310, 315, 319, 320
normatif 509, 517, 518, 519, 531
normativité 310, 320, 517, 518, 520
normativité des croyances 186
normativité épistémique **477-506**
norme(s) 315, 316, 318, 322
norme(s) épistémique(s) 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 460, 461, 462, 463, 464, 466, 470, 471, 472, 473, 474, 489
Norton, D. et M. 165, 166
notation symbolique 278
notion(s) 146, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 159, 160, 201, 202, 203, 205, 206, 208, 210, 211, 217, 219
notion(s) distincte(s) 150, 153, 154, 155, 159
notions claires 150
notions complètes 150, 156
notions confuses 150
notions obscures 150
notions physiques 357
notions premières 150, 156
notions primitives 152, 153
notions simples 153
nouvelle énigme de l'induction 297
nouvelle logique 365
noyau dur 413, 414
noyau sensible 294
Nozick, R. 452, 487

O
objectivité 231, 238, 251
objet(s) 69, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 82, 83, 84, 85, 86, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 212, 213, 214, 215, 218, 276, 277, 282, 283, 284, 285, 287, 289, 291, 293, 294
objet conceptuel 341
objet de la connaissance 111, 135, 283
objet(s) du savoir 100, 101
objet exemplaire 19
objet propre 71, 72, 76, 78, 82, 84, 85
objet propre du savoir 101
objet réel 340, 341
objets du monde extérieur 281, 282, 286, 288, 289
objet sensible 25, 34, 37, 40
objets imperceptibles 281
objets mathématiques 33, 41
objets physiques 281, 284, 287, 295, 296
observation 281, 293, 297, 390, 391, 392, 394, 511, 513, 514, 518, 519, 521, 522, 523
observations 391, 392, 393, 394
Ockham, G. d' 14, 85, 87, **89-107**, 208
odeurs 140
ontologie 201, 241, 281

ontologie nominaliste 91
opérateur(s) épistémique(s) 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503
opération(s) 71, 72, 73, 76, 78, 79, 86, 356
opinion 47, 61, 62
opinion (*doxa*) 24, 32
opinion vraie (*orthè doxa*) 23, 27, 37, 38
ordo 127
ordre intersensoriel 357
O'Reilly, R. C. 530
organe corporel 72
origine des idées 116, 120
ostension 354
Othello 285
other minds 284, 288
oubli 269
ousia 15, 26

P

Pappas, G. S. 199
paradigme(s) 377, 378, 414, 437
paradigme cognitiviste contemporain 8
paradigme de la science 225
paradigme kuhnien 413
paradigme newtonien 137
paradoxe 278, 279, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 459
paradoxe de Gettier 298
paradoxe sceptique 451, 452, 453, 454, 455, 456, 459
parfait 115, 116, 122, 126, 129, 131, 133, 134
Parisi, D. 532
Parmentier, M. 140
participation (*methexis*) 25
particulier(s) 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 63, 65, 279, 286, 292
partie intellective 72
partie sensitive 71
passions 168, 171, 176, 187
passivité 214
Pasteur, L. 438
Peano, G. 278, 279
Pears, D. F. 290
pensable 353
pensée(s) 46, 57, 58, 62, 66, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 131, 133, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 180, 182, 188, 190, 195, 200, 201, 204, 205, 211, 214, 215, 216, 218, 309, 312, 313, 314, 324, 325, 326, 328
pensée claire 301
pensée (*dianoia*) 31, 32
pensée libre 300
penser 168, 169, 171, 172, 173, 177, 181, 185, 188
penseurs postcartésiens 167
perception(s) 72, 80, 139, 140, 143, 145, 146, 157, 158, 167, 168, 169, 171, 172, 175, 176, 177, 185, 196, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 215, 216, 217, 218, 234, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 282, 284, 287, 294, 295, 311, 321, 328, 340, 343, 346, 349, 356, 357, 360
perception (*aisthèsis*) 37
perceptions de l'intellect 171
perception sensible 114, 172, 175, 177, 185
percepts 287, 291, 294, 295, 297
percevoir 140
Perini-Santos, E. 91
personne 142, 143
phantasme(s) 77, 85
phénomènes 138, 139, 141, 142, 145, 147, 152, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 230, 232, 234, 235, 238
phénomènes physiologiques et pathologiques 138
phénoménisme 203
phénoménologie 328, 329, 331, 332
philosophe(s) 25, 26, 27, 28, 29, 30, 201, 205, 206, 207, 208, 209, 210
philosophie analytique 10, 276, 280, 283, 288, 296, 299
philosophie analytique de la connaissance 8
philosophie atomique 283
philosophie de la connaissance 229, 242
philosophie de la logique 9
philosophie de la nature 137, 161
philosophie de la psychologie 8
philosophie de la science 10
philosophie de l'esprit 8, 9, 310, 311, 329, 330, 332
philosophie de l'esprit contemporaine 284
philosophie des mathématiques 9, 277, 279
philosophie des sciences 9, 10, 11
philosophie du langage 9, 276, 281
philosophie idéaliste 277
philosophie kantienne 247, 249, 250, 252, 255, 256
philosophie morale 161, 162
philosophie naturelle 151, 159, 161, 162
philosophie pratique 144, 148
philosophie scientifique 281, 282
philosophie transcendantale 224, 229, 233, 240, 241
Philosophy of Science 10, 11

physicalisme 357
physicaliste 337
physique 7, 11, 138, 144, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 280, 281, 282, 284, 287, 288, 289, 293, 295, 296, 301
physique moderne 338
physique quantique 8
physique relativiste 8
physique théorique 322
physique théorique et expérimentale 338
Piché, D. 91, 94, 96
Pitcher, G. 199
plaisir 47, 52, 140
Planck, M. 337
plantes 143
Plantinga, A. 489
Platon 7, 8, 14, **15-43**, 46, 47, 81, 83, 87, 109, 110, 116, 120, 124, 125, 126, 128, 130, 298, 373, 427, 433
platonisme 55, 290
poids 153
Poincaré, H. 10, 278
point de vue ontologique 115
Poitevin, H. 92
Polanyi, M. 445
Pollock, J. L. 483, 489
Popper, K. R. 302, 336, 375, 398, 402, 403, 404, 405, 406, 410, 411, 413, 415, 416, 420
Port-Royal 146
position antinaturaliste 310
position empiriste 175
position essentialiste 55
position psychologiste 310, 324, 325
position solipsiste 199
positivisme 336, 343, 352
positivisme conséquent 352
positivisme de l'immanence 343
positivisme logique 436
positivisme logistique 352
positivistes logiques 287
possibilité(s) 224, 228, 229, 231, 239, 241
possibilité pertinente 496, 497, 499
possibles (les) 140, 150, 154, 156, 158
Postman, L. 522, 523
postulats de la théologie rationnelle 139
Pouchet, F. A. 438
pouvoir 137, 140, 141, 148, 158
pouvoir causal 180
pouvoirs 139, 140, 141, 142, 145, 147, 154, 161
Prades, J. 466
pragmatique 311, 330
prédicat évaluatif 319
prédicat « vleue » (*grue*) 298
prédiction(s) 281, 351, 353, 355, 360
premier ordre 279
premier principe 168, 169, 170, 171
prémisses 59, 60, 61, 62, 63
présent spécieux 288, 294
prestations cognitives 311, 314, 325, 327, 329
prestations psychiques 309, 313, 326
preuve(s) 169, 174, 325, 327, 355
preuve factuelle 301
Price, H. 288
principe(s) 47, 57, 59, 60, 61, 62, 65, 139, 148, 149, 150, 151, 159, 160, 161, 162, 223, 225, 226, 228, 229, 230, 233, 234, 235, 236, 237, 239
principe anhypothétique 32, 33, 34, 35
principe de causalité 129, 142, 231, 238, 239, 240
principe de clôture épistémique 452
principe de crédibilité 483
principe de la communauté 239
principe de la fiabilité de la perception sensible 173, 185
principe d'élimination des conséquences contraires 494, 497
principe de non-contradiction 60, 149
principe de symétrie 440
principe de transmissibilité de la justification 494, 497
principe d'être 62
principe de vérifiabilité 354
principe d'identité 139
principe d'intelligibilité 73, 170
principe rationnel 183
principes de la connaissance 111
principes de la logique 290
principes de l'entendement 230, 234, 237
principes dits innés 139
principes explicatifs 339, 344
principes généraux d'explication 124
principes premiers 223, 225
principes premiers de toute connaissance 223
principe synthétique 251
principe transcendantal, 231
Prinz, J. 523
priorité de l'intelligible 29
privation 110
probabilisme 414, 416, 419, 420
probabilisme carnapien 414, 416
probabilité 158, 175, 184, 356
probable 158, 159
problème d'autrui 288
problème de Hume 166

problème de la connaissance 167
problème de l'induction 178, 179, 180
problemshift 412, 413
procédés heuristiques 311
processus introspectif 313
processus neurophysiologiques 310, 327, 328, 329
Proclus 75
production 62, 63, 64
produits mentaux 325
programme de la falsification 417
programme de recherche 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418
programme fort 439, 440
programme métascientifique 417
progrès de la connaissance 339
projet de naturalisation 330
proposition(s) 75, 78, 172, 173, 174, 176, 179, 181, 182, 184, 185, 285, 294, 295, 301, 339, 341, 342, 347, 348, 349, 352, 353, 355, 356, 358, 359, 361
proposition(s) évaluative(s) 311, 317, 318, 319, 320, 324, 326, 331
proposition métaphysique 179
propositions déclaratives 60
propositions en soi 325, 327
propositions normatives 316, 317, 318, 319
propositions synthétiques *a priori* 234
propriété propositionnelle 181
propriétés causales 176, 177, 178, 180, 182
propriétés communes 38
propriétés de propriétés 295
propriétés épistémiques 493, 494
propriétés formelles 340
propriétés mathématiques 295
propriétés structurales 295, 296
Protagoras 376
Prout, W. 412, 413, 414
providence 217, 219
psychologie 282, 289, 293, 312, 313, 314, 315, 316, 324, 327, 328, 329, 330, 344, 507, 510, 512, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520
psychologie associationiste 312
psychologie de la perception 282
psychologisme 309, 310, 313, 314, 315, 316, 324, 327, 328, 330, 508, 514, 515, 516, 521, 534
psychologisme logique 313, 314, 316
Ptolémée 391, 407, 408
puissance 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 82, 84, 86, 209, 215, 217
puissance cognitive 72, 75, 82
puissance divine 204, 210
puissances 29, 71, 78, 82
puissance synthétique *a priori* 250
Putnam, H. 296, 378, 452
pyrrhonisme 219, 288
Pythagore 443
Pythagoriciens 407

Q

qualia 284, 344
qualités 92, 93, 196, 197, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 213, 215, 216, 295
qualité(s) sensible(s) 71, 80, 140, 141, 142, 146, 153, 341
qualités intrinsèques 197
qualités premières 140, 141, 196, 202, 205, 206, 210
qualités secondes 140, 196, 197, 202, 205, 206, 209, 210, 213, 216
quanta 339
quantificateur existentiel 282
quantification 279
questions de fait 173
questions normatives 509, 510, 535
quiddité 72, 76, 78, 82, 84, 85
Quillian, M. R. 529
Quine, W. V. O. 13, 14, 330, 336, **373-396**, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 415, 416, 420, 422, 423, 491, 501, 508, 510, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 534, 535

R

raison 137, 143, 147, 150, 151, 152, 155, 158, 159, 160, 196, 197, 201, 206, 208, 210, 211, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 234, 235, 239, 240, 241, 243, 245, 248, 249, 251, 252, 254, 259, 268, 269, 270, 271, 273, 427, 433, 434, 439, 443, 444
raisonnement 46, 59, 60, 61, 71, 74
raisonnement *a priori* 176
raisonnement causal 176, 178, 179, 186, 187
raisonnement inductif par énumération 297
raisonnement probabiliste 188
raisons architectoniques 152
raison suffisante 150, 155, 158, 160
Ramsey, F. P. 296, 297, 298
rationalisme 262, 419
rationalistes 254, 399
rationalité 182, 187, 190, 311, 312
rationalité procédurale 519
rationalité substantive 519
réalisme 16, 85, 86, 120, 195, 203, 212, 344, 352

réalisme analytique 276, 283
réalisme anti-kantien 284
réalisme cartésien 141
réalisme direct 288, 290
réalisme épistémologique 104
réalisme normatif 301
réalisme platonicien 276
réalisme structural 276, 295, 296, 297
réalistes d'Oxford 290
réalité 198, 207, 212, 287, 288, 295, 296, 301
réalité actuelle 115, 116
réalité empirique 355, 358, 361
réalité factuelle 362
réalité formelle 115, 116
réalité objective 114, 115, 116
Recanati, F. 467
recherche des définitions 17
réconciliation 271
Redhead, M. 297
réduction 286, 338, 339, 343, 511, 524, 526, 531
réductionnisme 386, 387, 388, 389, 392, 408, 422
réductionnisme empiriste 171
référence 327, 329
réflexion 140, 141, 143, 148, 150
réfutation du relativisme 17, 19, 20
Regius, H. 116, 123, 127, 196
règle(s) 152, 153, 186, 187, 315, 317, 320, 353, 354, 355
règles de justification 484
règles de la logique 313, 316
Reichenbach, H. 336, 399
Reid, T. 166, 167, 290
relatif(s) 48, 51
relation(s) 141, 142, 143, 145, 146, 147, 151, 154, 157, 158, 160, 340, 341, 344, 345, 346, 347
relation causale 168, 170, 180, 183
relation de cause à effet 176
relation de connaissance 338
relation de conséquence 323
relation de un à plusieurs 296
relation d'idées 171, 173, 179
relation entre idées 177
relation externe 283
relation multiple 285, 292
relation triadique 338, 341
relativisme 379, 381, 384, 385, 391, 394, 428, 442, 443, 444, 445, 446
religions monothéistes 187
remarquer 294
réminiscence 18, 22, 23, 56, 123, 124, 126
réminiscence platonicienne 151
repos 140
représentation(s) 57, 74, 77, 78, 80, 85, 109, 110, 114, 115, 119
représentationalisme 85
représentation du monde 373
res cogitans 110
réseau de neurones artificiels 527
res extensa 110, 121
responsabilité 141
responsabilité épistémique 300, 301
responsabilité morale 300
ressemblance 198, 205, 206, 209, 213
rêves 51, 168
révisabilité 358
révolution copernicienne 225, 228, 231, 233
Rey, A. 10
Richardson, A. 337
Ridge, M. 189
Rivenc, F. 292
Robinson, R. 19, 36
Rogers, T. 528, 529, 531
Rouilhan, P. de 278
Royal Society 138, 159
Roy, J.-M. 284
ruse de la raison 270
Russell, B. 8, 14, **275-308**, 345
Ryan, A. 277
Ryle, G. 276
Rysiew, P. 458, 468

S

sagacité 63, 64, 65
sagesse 178, 187, 189
Salmon, W. 298
Santayana, G. 288
Savage, C. W. 295
saveurs 140
savoir 137, 138, 139, 144, 145, 146, 147, 151, 153, 154, 158, 159, 161
savoir démonstratif 146
savoir intuitif 146
savoir sensible 146
savoir-faire empirique 63
scepticisme 139, 141, 147, 180, 186, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 206, 207, 212, 213, 214, 215, 219, 276, 288, 289, 290, 301, 302, 398, 419, 453, 456, 458, 460, 463
scepticisme épistémologique humien 398
scepticisme organisé 431
sceptique 10, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 470, 473

sceptique cosmopolite 502
sceptique indigène 502
Schaffer, J. 465
Scheler, M. 434, 435, 442, 443
schème(s) conceptuel(s) 375, 376, 379, 381, 384, 385, 386, 391, 393, 394, 395
schèmes rivaux 381, 391
Schiffer, S. 458
Schlick, M. 14, **335-371**
science 7, 9, 10, 15, 17, 18, 19, 23, 24, 28, 31, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 45, 46, 48, 50, 51, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 70, 119, 128, 133, 137, 138, 147, 149, 151, 152, 155, 159, 160, 161, 195, 207, 219, 373, 375, 377, 389, 392
science de la nature 338
science empirique 358
science exécutive 63, 64, 65
science moderne 223, 225, 237, 241
science normale 377
science productive 64
sciences cognitives 8, 310, 311, 330, 397, 420, 421, 422, 423, 510, 511, 512, 513, 514, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 527, 535
sciences déductives 310, 311, 320, 322, 324, 329, 330
sciences de la nature 11, 227
sciences empiriques 230, 340, 347, 355, 359
sciences morales 166
sciences naturelles 226, 227, 228
sciences théorétiques 62
scientia 89, 91, 92, 93, 94, 96, 98, 99, 100, 101, 104
Searle, J. 329
Sebestik, J. 337
second ordre 279
sémantique 311, 322, 329, 330, 331
sémiotique 144
sens 46, 47, 48, 49, 50, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 63, 64, 65, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 196, 198, 200, 201, 202, 203, 204, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 215, 216, 217, 218
sens externes 71, 72, 73, 74, 80
sens internes 71, 72, 80
sensation(s) 47, 49, 50, 51, 52, 53, 57, 58, 71, 80, 140, 141, 149, 168, 169, 170, 171, 197, 198, 207, 210, 211, 214, 215, 216, 230, 235, 236, 240, 241, 284, 293, 294, 295, 343, 344, 346, 352, 427, 432, 437
sensational core 291, 294
sensations simples 169
sens commun 71, 72, 200, 202, 216
sense-data 282, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 291, 292, 293, 294, 295
sense datum 293
sense-impressions 283
sens externes 71, 72, 73, 74, 80
sensibile 287
sensibilia 287, 291, 295
sensibilité 46, 47, 51, 56, 149, 248, 249, 251
sens internes 71, 72, 80
sensitif 71, 72, 80
sentiment(s) 183, 186, 187, 188, 190, 197, 208, 209, 217
sentiment de conviction 187
sentir 168, 171
Sergeant, J. 198
Sextus Empiricus 180, 256, 439
Shannon, C. 525, 526
Shapiro, B. 173
Siebel, M. 323
signe(s) 140, 144, 146, 151, 153, 154, 294, 343, 346, 347, 348, 349, 350, 355, 360
signes linguistiques 140
signification(s) 103, 105, 106, 107, 281, 286, 324, 329, 340, 352, 353, 378, 379, 381, 382, 383, 384, 386, 387, 388, 389
signification cognitive 353
signification des énoncés de la science 286
simple 276, 280, 283, 285, 291, 292, 300, 341, 346
simplicisme 408
simplicité 351
sincérité 289, 300, 301
singularité 83
Skinner, B. 515, 517
sociologie de la connaissance **427-449**
sociologie de la connaissance scientifique 8
sociologie des intérêts 437, 438, 439, 440, 441
Socrate 16, 17, 18, 19, 20, 36, 39, 40, 123
Soleil (discours du) 15, 26, 28, 30, 33, 35
solipsisme 127, 199, 208, 211, 287, 288, 289, 290, 297, 299, 300
solipsisme du moment 288, 289
solipsisme méthodologique 287
solipsisme ontologique 287
sommeil dogmatique 166
Sommerville, S. 291
Sosa, E. 300, 460, 484, 490, 499
Soulez, A. 337
sous-classe 338
sous-détermination 381, 391, 393, 394
sous-détermination de nos croyances 463
souvenirs 58

Spade, P. V. 89, 92, 107
spéculation métaphysique 342
Spencer, H. 434
spontanéité 250, 251, 252
Stainton, R. 468
Stanley, J. 458, 470
Stein, L. 534
stimulus 294
Stine, G. 451
Stoïciens (les) 144
stratégies épistémiques 189
Strong Program 8
Stroud, B. 229
structure axiomatique 323, 324
structure déductive 322, 323
structure logique 341, 363, 366
structures 340, 343
style(s) de pensée 436, 437, 444
subjectivisme 216
subjectivisme transcendantal 329
subjectivité 128, 247, 251, 257
substance(s) 73, 76, 77, 78, 79, 92, 115, 122, 123, 125, 127, 132, 133, 139, 140, 141, 142, 145, 147, 150, 154, 155, 157, 165, 180, 198, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 214, 237, 239, 240, 344
substance pensante 165
substantia 127
substrat 142, 154, 201, 204, 205, 206, 207, 210, 217
sujet 110, 111, 112, 113, 114, 118, 119, 120, 121, 122, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 139, 140, 141, 143, 149, 153, 154, 157, 165, 167, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 293, 294
sujets d'inhérence 142
sujet connaissant 167, 338, 341, 342, 345
sujet épistémique 341, 345
sujet transcendantal 228, 241, 252
suppositio 103, 104, 105
survenance 511, 524
survie 182, 186, 188
suspension du jugement 180
suspension sceptique du jugement 181
suspicion 184
Sutton, R. 531
Sydenham, T. 138, 139, 161
syllogisme 59, 60, 63
syllogisme hypothétique 59, 60
syllogistique 312
syllogistique aristotélicienne 312
symboles 348, 351, 355
symbolique 144, 151, 152, 153, 154
sympathie 188
synonymie 386, 387
synthèse(s) 143, 151, 154, 160, 232, 234, 235, 251, 252, 286
système 224, 225, 226, 242
système de conventions 351
système déductif 340
système des sciences 166
système holiste 407, 409, 411, 413, 414
systèmes axiomatiques de propositions 322

T

tabula rasa 8
Tarski, A. 336
tautologies 184
techniques 62, 64
techniques exécutives 62, 64
techniques productives 62, 64
témoignage(s) 173, 174, 187
temps 109, 120, 123, 129, 132, 133, 134, 142, 143, 144, 145, 148, 149, 165, 171, 180, 183, 188, 225, 228, 230, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 240, 241, 276, 288
temps physique 288
termes 278, 279, 281, 282, 283, 285, 288, 292, 296, 299, 301
termes généraux 144
testable 352
Thagard, P. 483
Thémistius 70
théologie 69, 70, 75, 86, 87
théorèmes d'incomplétude de Gödel 279
théorétique 62, 65
théorie(s) 137, 145, 149, 151, 158, 161, 162, 375, 377, 379, 380, 388, 389, 391, 392, 393, 394
théorie causale de la connaissance 105
théorie contextualiste des alternatives pertinentes 462
théorie de la connaissance 9, 11, 13, 165, 176, 179, 190, 276, 277, 281, 282, 298, 299
théorie de la connaissance analytique 277, 298, 299
théorie de la perception 284
théorie de la relativité 295, 338, 339, 343, 344, 350
théorie de la relativité généralisée 338
théorie de la relativité restreinte 338, 344, 350
théorie de la science 314, 315, 319, 320, 322, 330
théorie des alternatives pertinentes 453, 461, 462, 468
théorie des classes 278, 281

théorie des ensembles de Zermelo-Fraenkel 279
théorie des idées 109, 110, 112, 129, 135
théorie des théories déductives 322, 323, 325, 326
théorie des types 278, 279, 291
théorie des types ramifiée 279
théorie du jugement comme relation multiple 285, 292
théorie empiriste de la connaissance 302
théorie empiriste de la signification 169
théorie externaliste des alternatives pertinentes 461
théorie falsificationniste de la science 402
théorie (formelle) des théories déductives 322
théorie inductive de la découverte 399
théorie informationnelle de la connaissance 527
théorie mathématique de la communication 525
théorie mathématique de la computation 520
théorie newtonienne de l'émission 349
théorie physique 343, 344, 357
théorie probabiliste 402
théorie représentationaliste des idées 170
théorie sceptique 399
théories classiques de la connaissance 109
théories rivales 351
théorie substitutionnelle 279
théorie vérificationniste 399
Theory of Knowledge 10
thèse correctionniste 418, 420
thèse de Duhem-Quine 407, 411, 416
thèse Duhem-Quine 389, 394
thèse empiriste 177
thèse logiciste 279, 280
thèse naturaliste 190
Thomas d'Aquin **69-87**
Thorndike, E. L. 517
Tipton, I. C. 195, 199
Torricelli, E. 227
tradition empiriste 290
triangle 113, 115, 118, 122, 126
Turing, A. 420, 421
type 278, 279, 292, 298, 301
types ramifiés 279

U
Uebel, T. E. 337, 358, 363
Unger, P. 451, 464
unilatéralité 266, 267, 269
union et distinction de l'âme et du corps 125
unité 140, 142, 153, 157, 247, 249, 250, 251
unité transcendantale de l'aperception 249, 251
universalisme 292, 431, 432
universalité 72, 83
universaux 8, 284, 286, 290, 292
universel(s) 47, 55, 57, 58, 61, 63, 64, 66, 82, 83, 85, 285, 292, 301
univoque 340, 346, 348, 349, 350, 351, 356
Urmson, J. 276
Urquhart, A. 278
usage formel du langage 401
usage matériel du langage 400, 401

V
Valcke, L. 90
valeur épistémique 345
valeurs cognitives 301
validité déductive 179
validité formelle 356
véracité divine 196
vérifiabilité 353
vérification 281, 352, 353, 355, 358, 360
vérificationnisme 358, 404, 405, 406, 419, 420
vérificationniste 337, 358
véripropension 487, 489, 490
vérisimilitude 156, 158
vérité(s) 51, 52, 109, 110, 112, 113, 116, 117, 120, 121, 126, 133, 134, 135, 139, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 166, 174, 179, 181, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 268, 269, 270, 271, 284, 285, 300, 301, 302, 337, 338, 345, 347, 348, 349, 350, 351, 355, 359
vérité-correspondance 249, 301, 337
vérités conditionnelles 155, 160
vérités contingentes 151, 154, 158
vérités de fait 174
vérités de raisonnement 174
vérités en soi 326
vérités éternelles 139, 153
vérités évidentes 184
vérités logiques et mathématiques 355
vérités nécessaires 139, 149, 150, 152, 154, 160
véritisme 487, 489
Vernant, D. 278
Vernant, J.-P. 434
vertu(s) 19, 33, 54, 58, 59, 62, 63, 64, 65

vertu(s) épistémique(s) 277, 280, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 490
vertus intellectuelles 299
vie 69, 71
vie artificielle 527
vie sociale et affective 182
virtue epistemology 299
vivant 71
vivants 71, 143
Vlastos, G. 17, 25
volonté 184, 187, 210, 217, 218, 219
volonté libre 111
Von Neumann, J. 420, 421
vrai 285, 289, 292, 297, 300, 301, 302
Vrai 254, 255, 258, 259, 260
vue 47, 48, 50, 52, 55
Vuillemin, J. 281

W
Wagner, P. 336
Waismann, F. 276
Warnock, G. J. 206
Watson, J. B. 515
Weber, M. 430
Whewell, W. 9
Whitehead, A. N. 8, 279, 280, 285, 345
Williams, M. 451
Wilson, C. 290
Wimsatt, W. C. 511
Winckler, K. P. 199, 206
Wisdom, F. 276, 288
Wittgenstein, L. 276, 278, 279, 280, 282, 285, 287, 289, 290, 291, 292, 335, 354, 379, 394, 440, 500, 501
Woolgar, S. 442
Worrall, J. 297
Wright, T. 166
Wundt, W. 515

Y
Yolton, J. W. 138, 167
Young, T. 338

Z
Zagzebski, L. 300, 490, 491

Table des matières

Introduction 7

1 De l'objet sensible à l'objet intelligible : les origines de la théorie de la connaissance chez Platon 15
Georges Leroux

2 La théorie aristotélicienne de la connaissance 45
Richard Bodéüs

3 La connaissance intellectuelle des réalités matérielles selon Thomas d'Aquin 69
David Piché

4 Le savoir selon Guillaume d'Ockham 89
Claude Panaccio

5 Descartes et le fondement de la vérité 109
Josiane Boulad-Ayoub

6 Leibniz critique de Locke sur l'entendement humain 137
François Duchesneau

7 Le tournant humien 165
Dario Perinetti

8 Berkeley ou l'immatérialisme comme réponse au scepticisme 195
Sébastien Charles

9 L'origine, l'étendue et les limites de la connaissance *a priori* selon Kant 223
Claude Piché

10 Hegel et la force infinie du savoir 245
Iain Macdonald

11 L'épistémologie de Russell : de la logique mathématique aux vertus épistémiques 275
Mathieu Marion

12 Husserl sur le psychologisme, la logique et la théorie de la connaissance 309
Sandra Lapointe

13 Schlick et l'avènement de l'empirisme logique 335
Robert Nadeau

14 Sur la notion de schème conceptuel : Kuhn, Davidson et Quine 373
Alain Voizard

15 Logique de la découverte et naturalisation de la connaissance : l'épistémologie historique d'Imre Lakatos 397
Serge Robert

16 Les théories sociologiques de la connaissance 427
Yves Gingras

17 Le contextualisme épistémologique 451
Martin Montminy

18 La normativité en épistémologie contemporaine 477
Yves Bouchard

19 Unité et diversité du cognitivisme en théorie de la connaissance 507
Pierre Poirier

Liste des contributeurs 539

Index 543

Autres titres aux Presses de l'Université de Montréal

Âme et iPad • Maurizio Ferraris

L'Amérique selon Sartre. Littérature, philosophie, politique • Yan Hamel

Approches critiques de la pensée japonaise du xx^e siècle • Livia Monnet

Confucius du profane au sacré • Herbert Fingarette

Le cosmopolitisme. Enjeux et débats contemporains • *Sous la direction de* Ryoa Chung *et* Geneviève Nootens

La culture de la mémoire ou comment se débarrasser du passé? • Éric Méchoulan

De ce qui agit à ce qui voit • Nishida Kitaro, *traduction et appareil critique de* Jacynthe Tremblay

Le devenir-juif du poème. Double envoi: Celan et Derrida • Danielle Cohen-Levinas

Éléments de logique contemporaine. *Troisième édition revue et augmentée avec exercices et corrigés* • François Lepage

Entre science et culture. Introduction à la philosophie des sciences • Yvon Gauthier

L'esprit et la nature • Daniel Laurier

Introduction à la métaphysique • Jean Grondin

Justice et démocratie. Une introduction à la philosophie politique • Christian Nadeau

Kulturkritik et philosophie thérapeutique chez le jeune Nietzsche • Martine Béland

Le laboratoire de la dialectique de la raison. Discussions, notes et fragments inédits • Max Horkheimer et Theodor W. Adorno

Lectures nietzschéennes. Sources et réceptions • *Sous la direction de* Martine Béland

Leibniz et Diderot. Rencontres et transformations • Christian Leduc, François Pépin, Anne-Lise Rey *et* Mitia Rioux-Beaulne

Leibniz et l'individualité organique • Jeanne Roland

Les limites du soi Immunologie et identité biologique • Thomas Pradeu

Mythe et philosophie à l'aube de la Chine impériale. Études sur le Huainan zi • *Sous la direction de* Charles Le Blanc *et* Rémi Mathieu

Philosophes japonais contemporains • Jacynthe Tremblay

Profession éthicien • Daniel M. Weinstock

Profession philosophe • Michel Seymour

Raconter et mourir. Aux sources narratives de l'imaginaire occidental (nouvelle édition) • Thierry Hentsch

Raisonnement et pensée critique. Introduction à la logique informelle • Martin Montminy

Substance, individu et connaissance chez Leibniz • Christian Leduc

Sur le seuil du temps. Essais sur la photographie • Siegfried Kracauer

Le temps aboli L'Occident et ses grands récits • Thierry Hentsch

PUM

Que signifie connaître ou savoir ? Cette redoutable question née avec la philosophie elle-même reste toujours cruciale aujourd'hui. Et, comme le montre la longue histoire de la théorie de la connaissance, de Platon et Aristote aux théoriciens cognitivistes contemporains, on y a répondu diversement. À chaque époque, des penseurs ont contribué magistralement à développer cette discipline, que ce soit par des analyses poussées et souvent techniques ou par les débats suscités par leurs arguments. Chacun des dix-neuf chapitres de cet ouvrage expose en détail une pensée qui a fait date et la situe dans le contexte qui l'a vue naître.

Robert Nadeau a fait carrière au Département de philosophie de l'Université du Québec à Montréal, où il a fondé et dirigé pendant vingt-cinq ans le Groupe de recherche en épistémologie comparée.

Avec les textes de

Richard Bodéüs
Yves Bouchard
Josiane Boulad-Ayoub
Sébastien Charles
François Duchesneau
Yves Gingras
Sandra Lapointe
Georges Leroux
Iain Macdonald
Mathieu Marion
Martin Montminy
Robert Nadeau
Claude Panaccio
Dario Perinetti
Claude Piché
David Piché
Pierre Poirier
Serge Robert
Alain Voizard

49,95 $ • 45 €

Couverture : Walter Crane, *Line and Form* (domaine public)

Disponible en version numérique
www.pum.umontreal.ca

VRIN
ISBN 978-2-7116-8419-9
9 782711 684199

PUM
ISBN 978-2-7606-3660-6
9 782760 636606